

भारतीय दर्शन

लेखक

उमेय मिश्र, एम० ए०; पी० एच०

उपप्राध्यापक

कमिश्नर गिह नरत विश्वविद्यालय,

दरभंगा

हिन्दी समिति, सूचना विभाग

उत्तर प्रदेश, लखनऊ

आमुख

अनन्तगुणसम्पन्नमखण्डं चिन्मयं शिवम् ।

जयदेवाख्यजनकं ध्यात्वा सुगाञ्च मातरम् ॥१॥

ज्ञाननिष्ठं परं नत्वा गोपीनाथगुरुं सदा ।

उमेशस्तनुते श्रेयो भारतीयं हि दर्शनम् ॥२॥

दर्शनशास्त्र बहुत ही कठिन विषय है। इसी में भारतवर्ष की मानसिक निधि सुरक्षित है। अनादि काल से ज्ञानियो ने इस निधि की खोज की है और समय-समय पर सुन्दर तथा बहुमूल्य रत्नों को इससे निकाल कर भारतवर्ष का गौरव बढ़ाया है। आज भी समस्त ससार में इसी बहुमूल्य दर्शनशास्त्र की विचारधारा के ही लिए भारतवर्ष का मस्तक ऊँचा है।

पढ़ने के समय से ही मेरे मन में दर्शनशास्त्र का शुद्ध भारतीय दृष्टिकोण से अध्ययन करने की तथा वैज्ञानिक दृष्टि से मनन करने की उत्कट अभिलाषा थी। पूज्य पितृचरण महामहोपाध्याय पण्डित जयदेव मिश्र तथा गुरुवर महामहोपाध्याय डाक्टर श्री गोपीनाथ कविराज जी के उपदेश एवं आशीर्वाद से वह अभिलाषा पूर्ण हुई। सस्कृत-भाषा में लिखे हुए दर्शनशास्त्र के आकर ग्रन्थों के आधार पर विशुद्ध भारतीय दार्शनिक भावना के अनुसार किसी भी भाषा में लिखे हुए उत्तम ग्रन्थ को न देखकर मन में खेद था, अतएव इस प्रकार के एक ग्रन्थ को लिखने की बहुत दिनों से उत्कट इच्छा थी। उत्तर-प्रदेश-शासन द्वारा आयोजित 'हिन्दी-प्रकाशन-योजना' के अधिकारियों की कृपा से आज वह इच्छा कार्यरूप में परिणत हुई। इससे मुझे बहुत सन्तोष है। इसके लिए मैं उन अधिकारियों के प्रति अत्यन्त कृतज्ञ हूँ।

भारतीय दर्शन के तत्त्व बहुत गूढ़ हैं। जिस प्रकार 'जीवन' को समझने के लिए उसके सभी अंगों का व्यष्टि, समष्टि एवं समन्वय-रूप में (synthetically) ज्ञान प्राप्त करना आवश्यक होता है, उसी प्रकार भारतीय दर्शनो को व्यष्टि तथा समष्टि एवं समन्वय-रूप में समझना नितान्त आवश्यक है। इनके अनुभवो

का भी विकास हुआ है। उस विकास के क्रम को दार्शनिक विचारों के द्वारा इस ग्रन्थ में दिखाने का प्रयत्न किया गया है।

- (३) भारतीय जीवन तथा भारतीय दर्शन में सर्वथा ऐक्य है—एक व्यावहारिक है, दूसरा सैद्धान्तिक है।
- (४) सभी दर्शन एक ही उद्देश्य से, अर्थात् दुःख की चरम निवृत्ति या परमानन्द की प्राप्ति के लिए, प्रवृत्त होते हैं, अतएव एक ही मार्ग के सभी पथिक हैं।
- (५) प्रत्येक दर्शन इसी दर्शन-मार्ग का एक-एक विश्राम-स्थान है। प्रत्येक विश्राम-स्थान से स्वतन्त्र रूप में परम तत्त्व की खोज की गयी है। अतएव एक दर्शन दूसरे दर्शन से भिन्न भी है। दृष्टिकोण के भेद से परस्पर भेद होना स्वाभाविक है, किन्तु परस्पर इनमें वैमनस्य नहीं है। सोपान की परम्परा में एक आगे है और एक पीछे। भेद तो स्थूल दृष्टिवालों के ही लिए है।
- (६) बहुत-से लोगों की धारणा है कि भारतीय दर्शन के केवल छ विभाग हैं, इसी लिए दर्शनो की सख्या के विचार के समय 'षड्दर्शन' शब्द का प्रयोग किया जाता है। परन्तु यह धारणा निर्मूल है। ये छ दर्शन कौन-से हैं इसमें विद्वानों का एक मत नहीं है। प्राचीन काल से ही विद्वानों ने दर्शन की छ. से कहीं अधिक सख्या का भी पूर्ण विचार किया है और कहीं छ. से कम सख्या भी स्वीकार की है। वस्तुतः चरम लक्ष्य को ध्यान में रखकर मूढतम अवस्था से आरम्भ कर, ज्ञान के विकास के क्रम के अनुसार विचार करने से, यह स्पष्ट मालूम होगा कि दर्शनो की सख्या सीमित नहीं है, और न हो ही सकती है। लक्ष्य की प्राप्ति के लिए प्रत्येक सर्वांगपूर्ण विचारधारा ही एक 'दर्शन' है जो अपने-अपने विश्राम-स्थान में सर्वथा एक दूसरे से भिन्न है।
- (७) मूढदृष्टि वाले स्थूलतम भौतिक सिद्धान्तों को मानने वाले जिज्ञासु को, स्थूल जगत् के तत्त्वों के संघर्ष में दार्शनिक विचार आरम्भ कर, चिन्मय जगत् में पहुँच कर, स्थूल जगत् में जो जड था उसे भी सूक्ष्म जगत् में चेतन देखकर, भारतीय दर्शन की पूर्णता का स्पष्ट परिचय मिलता है। 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म', 'एकमेवाद्वितीयं नेह नानास्ति किञ्चन', इन श्रुतिवाक्यों का साक्षात् अनुभव इन दर्शनो के अध्ययन से होता है।

यही भारतीय दान की पूर्णता या अतृप्तत्व तथा सामरस्य है और अद्वन्द्वता का स्वप्न है।

- (८) भारतीय दानिक तत्त्वा को विकसित करने में सभी दान प्रयत्नार्थक हैं। अपने-अपने स्थान से तत्त्वा का विचार करने किया है। अपने विचारा का अपने स्थान में सुलना रखने के लिए तथा जिनासु को अपने तत्त्वा का विद्वत् परिषद देन के लिए, दानों में परस्पर खण्डन मण्डन का प्रयत्न है न कि किसी द्वेष-वृद्धि से। अतएव प्रत्येक दान के दृष्टिकोण को ध्यान में रखकर ही उसका अध्ययन करना उचित है। अध्ययन के समय में एक ही दानिक विचारधारा पर ध्यान रखना आवश्यक है अथवा दृष्टि के विविध हो जाने पर कोई भी दान समझ में न आया।

- (९) भारतीय आरम्भ से ही तुलनात्मक अध्ययन की परिपाटी चल पड़ी है। हमारे ग्रन्थों में मरा निवेदन है कि तुलनात्मक अध्ययन के लिए सबसे प्रथम आवश्यक है कि जिससे जिनकी तुलना की जाना है उनके मिथ्याता का स्वभाव एवं विद्वत् स्वरूप में पृथक्-पृथक् जान लेना चाहिए, जिससे तुलना करने के समय में किसी के मन का खण्डन करने में पक्ष भाति न हो जाय। इसलिए मन हम धर्म में प्रत्येक दान के विद्वत् रूप का स्पष्ट करने का ही प्रथम प्रयत्न किया है। प्रत्येक परिच्छेद के आदि और अन्त में प्रत्येक दान में परस्पर सम्बन्ध सिद्ध करने के लिए वहीं-वही साधारण रूप से तुलनात्मक विचार भी किया गया है किन्तु सामान्य तुलना पूर्ण रूप से पश्चात् की जायगी। अन्त में प्रत्येक दान के दृष्टिकोण का लोग अच्छी तरह समझें इस विचार में ही यह प्रयत्न किया गया है।

आत्मा का दान के प्रयत्न करने श्रुत कर लिया ने अपने भिन्न भिन्न दृष्टिकोण से भिन्न भिन्न समय में जागृता के द्वारा प्राप्त आत्म-अपने अनुभवा का दान के द्वारा निरूपण किया। उन अनुभवा को उन भिन्न के अनुसार व्यवस्थित कर और उन्हें भिन्न भिन्न नाम देकर आचार्यों ने भिन्न भिन्न शब्दों का प्रयोग किया। इन दानों की सम्यक् अभिज्ञान है और अन्तर्गत नहीं है।

आत्मा तथा उमा दुगा के अधिक विभाग के अनुसार काव्य एक श्रुत में समुदायिक श्रुत के अन्त में उन विविध शब्दों को गृह्य कर

इस ग्रन्थ मे रखने का प्रयत्न किया गया है। जिज्ञासुओं को 'आत्मदर्शन' की खोज मे, जो उनका परम ध्येय है, इस प्रणाली से अग्रसर होने मे सौकर्य प्राप्त होगा और उत्साह बढेगा।

दर्शनो को इस सोपान-परम्परा मे सकलित देखकर जिज्ञासु को यह कभी नही समझ लेना उचित है कि इसी सोपान-परम्परा मे इन दर्शनो की अभिव्यक्ति हुई है। 'आत्मदर्शन' के क्रमिक विकसित रूप को ध्यान मे रखकर लक्ष्य तक पहुँचने के लिए जिज्ञासु के सौकर्य के लिए ही, दर्शनो को इस सोपान-परम्परा मे यहाँ रखने का प्रयत्न किया गया है।

दर्शनशास्त्र बहुत व्यापक और गम्भीर विषय है। आत्मा या गुरुजनों के अनुग्रह से ही दर्शनो के चरम लक्ष्य का दर्शन या ज्ञान हो सकता है, तथापि साधारण रूप से इसको समझने तथा दूसरो को लिखकर समझाने के लिए पर्याप्त साधन और समय की अपेक्षा होती है। इसलिए यह ग्रन्थ अनेक अंगो मे अपूर्ण है। इसके लिए हम क्षमा-प्रार्थी हैं।

गुरुजनों के अनुग्रह से साक्षात् स्वानुभव से जो कुछ ज्ञान प्राप्त हुआ है उसके आधार पर दार्शनिक तत्त्वो का विचार करने मे मैने कही-कही निष्पक्ष दृष्टि तथा विशुद्ध हृदय से दार्शनिको के विचारो की समालोचना की है, कुछ अभिनव वातो की भी खोज की है, जिन्हे हमने तथ्य समझा है। विद्वानो से विनीत प्रार्थना है कि आवेश मे आकर प्राचीन परम्परा को ही एकमात्र मापदण्ड समझ कर मेरे प्रयत्न को तिरस्कृत न करें। स्वस्थ चित्त से, तत्त्वैकमात्रदृष्टि से, विचार करे, तथापि यदि दोष हो, तो मुझपर अनुग्रह कर सूचित करे। मनुष्य की कृति मे दोष होना तो स्वाभाविक ही है।

इति शम्

'तीरभुक्ति'

उमेश मिश्र

प्रयाग

स० २०१४ वि०

दूसरे संस्करण

की भूमिका

आज मुझे बहुत ही हर्ष है कि इस पुस्तक का द्वितीय संस्करण अपेक्षित है। जिनासु पाठक की विनोद कर विद्यार्थियों को इस ग्रंथ से लाभ हुआ जाना हुआ उद्देश्य हमें आनंद दिया यह जानकर मुझे बहुत मना है। इसके लिए मैं सभी का कृतज्ञ हूँ।

भारतीय दार्शनिक जीवन धर्म तथा ज्ञान के चरम मूल्यों को साक्षात् जड़ों से ही खोजने का एकमात्र साधन है। वस्तुतः प्रत्यक्ष ही एकमात्र तत्त्व का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है और अन्य प्रमाण तो केवल व्यावहारिक साधन हैं। इसी लिए प्रत्यक्ष को ही सभी प्रमाणों का मूल समझना उचित है। अतः भगवद् गीता में भी कहा है— आत्मतत्त्वज्ञानं तत्त्वज्ञानं प्रत्यक्षम्। भूत और भविष्य सभी प्रत्यक्ष ही हैं। जो अभी प्रत्यक्ष है वही एक क्षण के पश्चात् भूत हो जाता है और वही पुनः कालचक्र में पड़कर भविष्य होकर पुनः प्रत्यक्ष-कोटि में आता है। यह कालचक्र अनादि है और इस पर सभी ज्ञान आश्रित है।

अनेक दृष्टिकोणों से तथा इस मूल्य को कुछ गुणों से अनुभव प्राप्त हुआ है उनके आधार पर इस ग्रंथ में अनेक स्थानों में परिवर्धन तथा संशोधन भन किया है। आशा है पाठकों को इसमें अनेक लाभ होगा। दनि नमः।

उपकुलपतिभवन

संस्कृत विश्वविद्यालय

दरभंगा

प्रमाणित १८८४ ग.स.स.

उमेश मिश्र

विषय-सूची

प्रथम परिच्छेद

भारतीय दर्शन का स्वरूप

१

दार्शनिक विचार के लिए उपयुक्त देश, ३, दार्शनिक वातावरण का प्रभाव, ४, जीव की बहिर्मुखी प्रवृत्ति, ५; अन्तर्मुखी प्रवृत्ति की आवश्यकता, ५, दर्शन की परिभाषा, ५—दर्शन शब्द का अर्थ, ५, दर्शन का प्रधान लक्ष्य, ६—जीवन दुःखमय है, ६; जीवन का चरमलक्ष्य, ७, जीवन और दर्शन का सम्बन्ध, ७, परम-तत्त्व को देखने का उपाय, ९—दुःखनाश के साधन, ९, परमतत्त्व के साक्षात्कार से मुक्ति, १०; तर्क की आवश्यकता, ११, अधिकारी बनने की आवश्यकता, ११—अधिकारी को ज्ञान या परमानन्द की प्राप्ति, ११; आक्षेप और उनका परिहार, १२—भारतीय दर्शन का लक्ष्य, १२, अन्वविश्वास, १३; तत्त्वों का साक्षात् अनुभव, १४; भारतीय दर्शन की प्रगतिशीलता, १४, दर्शनो का वर्गीकरण, १४—दर्शनशास्त्र का स्वरूप, १४, दर्शनो में समन्वय, १५, उपनिषदों की विशेषता, १५, दर्शनो के वर्गीकरण की आवश्यकता, १५, प्रतिपक्षियों के कारण वर्गीकरण, १६; उपनिषदों के पूर्व का वर्गीकरण, १६; दर्शनो की सख्या, १७, दर्शनो की सख्या-परम्परा, १७; दर्शनसख्या का नियम, १८, दर्शनो में परस्पर सम्बन्ध, १८—दर्शनो में समन्वय, १८, दर्शनो में क्रम, १९, दर्शनो में सापेक्षता, १९, दर्शनो में दृष्टिकोण के भेद से भेद, १९; चार्वाक-भूमि, २०, समन्वय दृष्टि से भारतीय दर्शनो का ज्ञान, २१, न्याय-वैशेषिकभूमि, २१, सांख्य-भूमि, २२, शाकर-वेदान्तभूमि, २३, काश्मीरीय शैवदर्शन-भूमि, २४।

द्वितीय परिच्छेद

वेद में दार्शनिक विचार

२७

उपक्रम, २७, प्राचीनतम प्रमाण, २७, शब्द की अवस्थाएँ, २८, वेद दर्शन-ग्रन्थ नहीं, २८; कर्म या उपासना दर्शन का अंग, २८, वेद मन्त्रों के ऋषि

जीर दाना २९ दान का नामकरण २९ एन हा बे म चार व ३०,
 नान व मना में चारा बे म नाम २१ अधिभार म का विचार २१
 अभय याति रूप में आत्मा की खोज ३२ ज्ञान के लिए आभिमनयण ३२
 ज्ञान के लिए अभिमान का परित्याग, ३२ परम मुक्त की प्राप्ति का साधन
 ३२ बे म सति का विचार ३४ ब्रह्म में एक यापन गति ३५ ३६
 दान का विषय ३७ आचार का निरूपण, ३७—बे म मन्त्रारोपण ३७
 कमवाद, ३८—पुण्य और पाप ३९ दान में कमगति की चर्चा, ३९
 कमवाद का उत्पत्ति ३९ कमफल ४० दूसरे के विय हुए कर्मों का भाग
 ४० दान की विचारधारा ४१ देवता की ही आत्मा समझना, ४१—
 उपासना से दुःख निवृत्ति ४१ ब्राह्मण तथा आरण्यक ४२, साधक की
 उत्पत्ति ४२ एक की खोज ४३ दान और विष्णु का अभेद ४३
 ब्रह्म भावना का उदय ४४, ब्राह्मणग्रन्थ में ब्रह्म और आत्मा ४३
 आरण्यक में ब्रह्म की भावना ४४ ब्रह्मन्त के ब्रह्म की भावना ४४ आत्म
 भावना का उदय ४४ ब्रह्म और आत्मा का अभेद, ४५ ज्ञान के विकास
 के साथ आत्मभावना का उदय, ४६ ब्राह्मण तथा आरण्यक में सति विचार
 ४६ मनुष्य में ही आत्मा की अभिव्यक्ति ४६ आरण्यक में पाञ्च प्रश्निया
 ४७ आचारपालन का निर्णय ४७ उपनिषदों में दानिक विचार ४७—
 उपासना दान का जग ४८ ब्रह्म मन्त्रों के विभाग ४८ उपनिषद् का
 विशयता ४८ अभेद की साक्षात् अनुभूति ४८ उपनिषद् गुरु का जग
 ४९ अविद्यानाश के उपाय ४९ गिर्या की गङ्गाओं की निवृत्ति ४९
 उपनिषद् में तत्त्वविचार ५० सभी दक्षता का मूल ५० अधिकारभेद
 का विचार ५० उपनिषदों का ध्यय ५१ उपनिषदों का वर्गीकरण, ५१—
 ब्रह्म की परम्परा ५१ ब्रह्मों के उपनिषद ५२ ईश ५२ कन ५२ क
 ५२ प्रश्न ५३ मुक्त ५३ माण्डूक्य ५३ गौडपाद-कारिका ५३,
 तत्तिराय ५४ एतरेय ५४ छान्दोग्य ५४ बृहदारण्यक ५५ उपनिषदों
 का रचनाकाल, ५५—उपनिषद-काल ५५ महाभारत से पूर्व उपनिषदों
 की रचना ५६ श्रुतिया का लिपिबद्ध होना ५६ उपनिषद के विषय ५७—
 दानिक सूत्रा का मूल ५७ उपनिषद् का मुख्य विषय ५७ आत्मा सब से
 प्रिय तत्त्व, ५८ आत्मा का स्वरूप ५८ ब्रह्म के रूप ५९ जीवात्मा का
 स्वरूप ५९ स्वप्नावस्था ५९ मरणकाल में जीव का स्वरूप ६० दानना
 से दूसरे जन्म का निणय ६० कर्मनुसार भविष्य जीवन ६० जीवमुक्ति

६०, उपनिषद् मे सृष्टि-प्रक्रिया, ६१; उपनिषद् मे कर्म-विचार, ६१; आत्मसाक्षात्कार के उपाय, ६१; योगाभ्यास की अपेक्षा, ६२; आत्मज्ञान की अनुभूति-प्रक्रिया, ६२ ।

तृतीय परिच्छेद

भगवद्गीता में दार्शनिक विचार

६४

उपक्रम, ६४, अर्जुन का अभिमान, ६४; अर्जुन का मोह और आत्म-समर्पण, ६४, अर्जुन की विरक्ति, ६५; भगवान् का उपदेश, ६५, ज्ञान और कर्म का उपदेश, ६५, उपनिषद् और गीता, ६६, गीता का महत्त्व, ६६; महा-भारत का महत्त्व, ६७, महाभारत का रचनाकाल, ६७, गीता के प्रति आक्षेप, ६७—गीता-ग्रन्थ, ६७, आक्षेपों के समाधान, ६८; अर्जुन की याचना, ६८; युद्ध-क्षेत्र मे ही गीता का उपदेश, ६८, कृष्ण की महिमा का ज्ञान, ६९, भगवान् की प्रतिज्ञा, ६९, उपदेश ग्रहण करने की योग्यता ७०, आत्मोपदेश के लिए उचित स्थान, ७०, उपदेश के लिए सुअवसर, ७०; उपदेश के लिए समय, ७०, गीता के मुख्य उपदेश, ७१—कर्त्तव्यपालन, ७१; वस्तु का नाश नहीं होता, ७१, अनासक्त कर्म, ७१, भक्ति और भक्त की महिमा, ७२; साधक के कर्त्तव्य, ७३, भगवान् का स्मरण, ७३; शोक-मोह की निवृत्ति, ७३; योगाभ्यास की आवश्यकता, ७४, निष्काम कर्म की महिमा, ७४, मुक्ति की अवस्था, ७५—उचित और अनुचित कर्म, ७५; परागति, ७५, अपरागति, ७५, पारगति के भेद, ७६, जीवन्मुक्ति, ७६, पदार्थों का विचार, ७६; तीन प्रकार के तत्त्व, ७६, अपरा प्रकृति, ७७, परा प्रकृति, ७७; जीव और भगवान् मे भेद, ७७, 'माया' भगवान् की शक्ति है, ७८, दिव्यरूप, ७९; अवतार का उद्देश्य, ७९; अवतार के लिए दो वस्तुओं की आवश्यकता, ७९; भगवान् के कर्म करने का लक्ष्य, ८०, भगवान् के कर्म, ८०, गीता का अद्वैत-तत्त्व, ८०, वामुदेव-तत्त्व, ८०, वर्णाश्रमधर्म, ८१; गीता वैष्णवों का आगम, ८१ ।

चतुर्थ परिच्छेद

चार्वाक-दर्शन

८२

उपक्रम, ८२; रुचि के अनुसार आत्मा का ज्ञान, ८२, ज्ञान मे परिवर्तन, ८२; अतिस्थूल दृष्टि, ८३; मत के प्रवर्तक, ८३; चार्वाक मत का आरम्भ, ८३,

प्राधान्य रूप ८३, कायवा ८४ स्वभाववा ८४ 'स्वभाव की व्यापकता,
 ८४ नियतिवा ८५ यच्छावाद ८५ रामायण और महाभारत में
 भक्तिवा ८५ साहित्य, ८६—वहस्पति के सूत्र ८६ तत्त्वा का विचार,
 ८७—प्रमय विचार ८७ आवरण का अभाव—आकाश ८८ प्रमाण,
 ८८ प्रत्यक्ष के भ ८८ मनव्युत्पत्ति का अभिप्राय ८८ प्रत्यक्ष प्रमाण,
 ८९ प्रमाणा का आधार ८९ उत्पत्ति की प्रक्रिया, ८९—स्रष्टा या ईश्वर,
 ८९ सदाग तथा समवाय ९० चतन्य और जीवन की उत्पत्ति ९०
 सत्कार क द्वारा स्मृति ९० आचार विचार ९० नास्तिक ९० स्वा
 और नरक ९१ जीवनमुक्त ९१ आत्मा का विचार, ९१—आत्मा
 की प्राप्त ९२ आत्मा का स्वरूप ९२ आत्म तक तथा अनुभव,
 ९२ धन ही आत्मा ९२ पुन ही आत्मा ९३ देहात्मवा ९३
 द्वितीयमवा ९३ प्राणात्मवा ९४ आत्ममनोवा ९४ आलो
 चन ९५।

पञ्चम परिच्छेद

जन दर्शन

९७

मान के विभाग में जन्म-मरण का स्थान ९७ आस्तिक दर्शन के साथ
 साध्य ९८, जन सिद्धान्त के प्रवक्त ९८—महावीर स पूर्व का समय
 ९८ आचार्य-परम्परा ९८ महावीर ९९, महावीर के उपदेश ९९ पाँच
 व्रत ९९ गुण-स्थान १०० तीर्थकर १०१ गणधर १०२ महावीर का
 निष्प-परम्परा १०२ श्वेताम्बर और निगम्बर १०२ श्वेताम्बर तथा
 निगम्बर जनों में परस्पर भेद, १०२, साहित्य, १०४—श्वेताम्बर-सम्प्रदाय
 क आगम १०५ पुत्र १०५ उपाग १०५ प्रकीर्ण १०५, छेन्मूत्र
 १०५ मूत्रमूत्र १०५ चूर्णमूत्र १०५ दागनिष्ठ तथा उनके प्रथ
 १०५—श्वेताम्बर-सम्प्रदाय के आचार्य १०५ मन्वादि (प्रथम) १०५
 उमास्वामी १०६ कुन्कुमवाय १०६ गिद्धमेनवासर १०६ सिद्ध
 मनमणि १०६ हरिमूर्ति १०६ मल्लिकार्जुन १०६ मन्मथारि राज
 दागरमूर्ति १०७ निगम्बरसम्प्रदाय क आचार्य, १०७—मानव १०७
 गुणरत्नमूर्ति १०७ योगविजयमणि १०७ कुन्कुमवाय समस्तमद
 १०७—विज्ञान योगविजयमणि प्रभाव अमृतवद्रमूर्ति स्वर्गे

भट्टारक, लघुसमन्तभद्र, अनन्तवीर्य, नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती, श्रुतसागरगणि,
 धर्मभूषण, यशोविजयसूरि, १०७, तत्त्वों का विचार, १०७—जीवतत्त्व,
 १०८, जीव का स्वरूप, १०८, जीव के गुण, १०८; प्रतिक्षण परिणाम,
 १०९, पर्याय, ११०; अनेकान्तवाद, ११०, जीव के भेद, ११०; अजीव-
 तत्त्व, १११; अजीव-तत्त्व के भेद, १११; अजीव-तत्त्व के गुण, १११;
 धर्मास्तिकाय, १११; अधर्मास्तिकाय, ११२, आकाशास्तिकाय, ११२, पुद्ग-
 लास्तिकाय, ११२, 'शब्द' आकाश का गुण नहीं, ११३, अस्तिकाय द्रव्यो
 में साधर्म्य और वैधर्म्य, ११३; काल, ११४, आत्मवतत्त्व, ११४, आत्मव
 का स्वरूप, ११५; आत्मव के भेद, ११५; वन्वतत्त्व, ११५; वन्व का स्वरूप,
 ११५, सवरतत्त्व, ११६, सवर का स्वरूप, ११६, सवर के भेद, ११६,
 समितियाँ, ११६; गुप्तियाँ, ११६; व्रत, ११७; धर्म, ११७; अनुप्रेक्षाएँ,
 ११७; परीपह, ११७; परीपह के भेद ११८, चारित्र के भेद, ११८,
 निर्जरातत्त्व, ११८, निर्जरा का अर्थ, ११८; निर्जरा की प्राप्ति, ११८,
 निर्जरा के भेद, ११९; तपस्या के भेद, ११९, मोक्षतत्त्व, ११९; मोक्ष के
 भेद, ११९, प्रमाणविचार, १२०, दर्शन-ज्ञान के भेद, १२०, साकार-ज्ञान
 के भेद, १२०, प्रमाण, १२०; प्रमाण का लक्षण, १२१, प्रमाण के भेद,
 १२१, प्रत्यक्ष-प्रमाण, १२१, प्रत्यक्ष के भेद, १२१, मतिज्ञान, १२२,
 अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा, १२२, श्रुतज्ञान, १२२, मति और श्रुति में
 भेद, १२२, पारमार्थिक प्रत्यक्ष के भेद, १२३, केवलज्ञान, विकलज्ञान, अववि-
 ज्ञान, मन पर्यायज्ञान, १२३, परोक्ष-प्रमाण, १२४, अनुमान-प्रमाण, १२४,
 पञ्चावयव परार्थानुमान, १२४, प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपनय, १२४;
 निगमन, १२५; दशावयव परार्थानुमान, १२५, प्रतिज्ञा, प्रतिज्ञा-विभक्ति,
 हेतु, हेतु-विभक्ति, विपक्ष, विपक्ष-प्रतिषेध, दृष्टान्त, आशका, १२५, आशका-
 प्रतिषेध, १२६, निगमन, हेत्वाभास, १२६; पक्षाभास, १२६; हेत्वा-
 भास, असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक, १२६, दृष्टान्ताभास, १२७, ह्यणाभास,
 १२७; शब्द-प्रमाण, १२७, नय, १२७—यथार्थज्ञान और नय, १२७, नय
 के भेद, १२८, कर्मवाद, १२८, जीव और कर्म का सम्पर्क, १२८, स्याद्वाद
या अनेकान्तवाद, १२९, सत् का स्वरूप, १२९; परिणामिनित्यत्ववाद, १२९,
सम्तभगीनय का उदाहरण, १३०; आलोचन, १३१—आत्मा अवयवी है,
 १३२, अभेद में भेद, १३२; 'आचार के अव्यावहारिक नियम, १३२,
 आचार-मापक तत्त्व, १३३।

पाठ परिच्छेद

बौद्ध-दर्शन

१३४

आचार-शास्त्र १३४ गीतम की जन्म-वधा १३४, गृह-त्याग १३५ बुद्धत्व की प्राप्ति १३५ स्मृति-कल्याण, १३५ आय-मत्य, १३६ व्यावहारिकता स कल्याण १३६ दुःख की कारण-परम्परा १३७, प्रतीत्यसमुत्पत्ति १३७, ज्ञान भाग १३९ बुद्धत्व प्राप्ति के पुत्र की अवस्थाएँ, १३९ धावकपत्र, १४० प्रत्यक्बुद्ध १४० वाग्मिमत १४१ सप्त क नियम १४१, बुद्ध क उपदेश १४१ अग्निहारभेद के विचार का अभाव १४२ पाली भाषा में बौद्ध साहित्य, १४३—विनयपिटक १४३ सुत्तपिटक १४३ पाँच निपाय १४३ अभिषम्पत्ति १४४ बौद्धमत के विभाग १४४—प्राचीन बौद्ध-सम्प्रदाय १४४ म्हाविरवाद क भेद १४४ महासाधन क भेद १४५ मनुष्यान् और हीनया १४५ मनुष्यान् और हीनयान के भेद १४५ हीनयान की चार भूमियाँ १४६ महायान की दश भूमियाँ १४६, आध्यात्मिक विचार की परम्परा १४७ बौद्धा का अस्तित्व स भेद १४८, बौद्धमत के सम्प्रदाय १४९—वैभाषिक मत १४९ सौत्रान्तिक मत, १५० यागाचार या विज्ञानवाद १५० माध्यमिक या मूयवाद १५०।

हीनयान सम्प्रदाय—१ वैभाषिक मत—सांख्य तत्त्वविचार १५१ स्वप्ना का विवेचन १५२ आयता का निरूपण १५२ घम का स्वरूप १५२ धानुजा का निरूपण १५३ घमों के भेद १५३ जगत् का विषयगत विभाग १५३ असंस्कृत घम १५३ असंस्कृत घम के भेद १५४ प्रतिसंख्यानिरोध १५४ अप्रतिसंख्यानिरोध १५४ आकाश, १५४ संस्कृत घम के भेद १५४ रूप चित्त-वतसिक् चित्तविप्रप्रयुक्त १५५ ५६ निर्वाण १५६ प्रमाण १५६ प्रत्यक्ष १५६ प्रत्यक्ष के भेद १५६, प्रत्यक्ष का विषय १५७, अनुमान के भेद १५७ स्वाधनुमा १५७ ५८ परार्थानुमान और उसके भेद १५८ ५९ हेत्वामास और उसके भेद १५९ १६० अनुभव और अनुभव के भेद, १६०, नाश की प्रक्रिया १६० इन्द्रिया का सन्निकष १६०, आचन (वैभाषिक मत) १६०।

२ सौत्रान्तिक मत—अतापन में प्रवेश १६१ सौत्रान्तिक मत क आचार्य १६२ तत्त्वविचार १६२ निर्वाण का स्वरूप १६२ नाश

१६२, कार्यकारणभाव, १६२; काल, १६२, ज्ञान, १६२, परमाणु, १६२; प्रतिसंख्यानिरोध, १६३; अप्रतिसंख्यानिरोध, १६३ ।

महायान-सम्प्रदाय—१. योगाचार या विज्ञानवाद, १६३—योगाचार का स्वरूप, १६३, साहित्य, १६४—मैत्रेयनाथ, अमग, वसुवन्धु, स्थिरमति, दिव्यनाग, धर्मकीर्ति, १६४, विज्ञानवाद के सिद्धान्त, १६४—विज्ञान-आलय-विज्ञान, प्रवृत्तिविज्ञान, १६५, योगज प्रत्यक्ष, १६५ ।

२. साध्यमिक या शून्यवाद, १६६—स्वरूप, १६६, नामकरण का उद्देश्य, १६७; साहित्य, १६७—नागार्जुन, आर्यदेव, चन्द्रकीर्ति, बुद्धपालित, शान्तिदेव, शान्तरक्षित, १६७-६८, शून्यवाद के सिद्धान्त, १६८—दो प्रकार का सत्य, १६८-६९, समाधि की आवश्यकता, १६९, बौद्धन्याय की चर्चा, १७०-७१, आलोचन—आस्तिक तथा बौद्ध-दर्शनों में समता, १७१, बौद्ध-मत के अवपतन के कारण, १७२-७३ ।

सप्तम परिच्छेद

न्याय-दर्शन

१७४

न्याय-दर्शन की पृष्ठभूमि, १७४, ईश्वर तथा आत्मा का पृथक् अस्तित्व, १७४, संशय, १७५, निर्णय, १७५, तर्क की आवश्यकता, १७६, तर्क प्रमाणों का सहायक, १७७, तर्क का महत्त्व, १७७, तर्कशास्त्र की प्राचीनता, १७७, आधुनिक न्यायशास्त्र की उत्पत्ति—अनधिकारी बौद्धों की दशा, १७८, गौतमसूत्र की रचना, १७९, साहित्य, १७९—न्यायसूत्र के रचयिता, १८०, न्यायशास्त्र के पदार्थ, १८०, न्यायभाष्य, १८०; न्यायवार्तिक, १८०, न्यायसूचीनिबन्ध, १८०, तात्पर्यटीका, १८०; न्यायपरिशुद्धि, न्यायकुसुमाञ्जलि, न्यायसार, न्यायमञ्जरी, १८१, नव्यन्याय की उत्पत्ति, १८१, तत्त्व-चिन्तामणि, १८२, नव्य तथा प्राचीन न्याय में भेद, १८२, पदार्थनिरूपण, १८२—प्रमाण, प्रमाणों की संख्या, १८३, प्रमेयनिरूपण, १८३, आत्मा, १८४, शरीर, इन्द्रिय, १८५; अर्थ, बुद्धि, मनस्, १८६, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्य-भाव, फल, दुःख, अपवर्ग, १८७, मोक्षप्राप्ति की प्रक्रिया, १८८, संशय, १८८, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, १८९; तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, १९०, छल, जाति, निग्रहस्थान, १९१, ज्ञान और प्रमाण, १९१—ज्ञान के भेद, स्मरणात्मक ज्ञान, १९१, अनुभवात्मक ज्ञान, यथार्थ एवं अयथार्थ ज्ञान, १९२, प्रत्यक्षप्रमाण, प्रत्यक्ष के भेद, १९२, सन्निकर्ष के

भ० १९३०५ भीमासना का मत १९६, मन आत्मा तथा स्वर्गाद्वय का
 मन्त्रिक्य १९६ मानविक सन्निकष, अलौकिक सन्निकष १९७ ९८ अनुमान
 प्रमाण, १९८ अनुमान की प्रणाली १९९, अनुमान के भ० २०० २०१
 हनु के दाया स वचन का नियम २०१ २०२ हेदाभाम के भ० २०३
 २१० उपमानप्रमाण २१४ उपमान का स्वरूप, २१४ उपमान
 उपमान स्वरूप २१४, वाक्यामशय के नियम २१४ २१५ वाक्या
 के भ० २१६ प्रमाणा का प्रामाण्य २१६ १७ वायकारणभाष्य २१७—
 अमत्वायवात् २१७ कारण काल्पण २१८ अवयविन्द्र के उन्नाहरण
 २१८ कारण के भेद २१९ समवायिकारण २१९ सम्बन्ध का विचार,
 २१९—संयोगसम्बन्ध २१९ द्रव्य के भ० २१९ अयुनमिन्द्र जीर समवाय
 सम्बन्ध २१९ २२१ जममवायिकारण २२१ २२२ निमित्तकारण २२३
 कारणा की विपत्ता २२३ कारण २२३ ईश्वर मा परमात्मा,
 २२४—ईश्वर के विषय में उन्मन का मत २२४ ईश्वरमिन्द्र की युक्तियाँ
 २२४ २५ आलोचन, २२६।

अष्टम परिच्छेद

वैशेषिक-दर्शन

२२७

वैशेषिक-दर्शन का महत्व २२७ साहित्य, २२८—आदिप्रवक्त कणाद
 रावण, भरद्वाज प्रगल्भपात्र, बल्लभाचार्य २२८ शंकरमिश्र २२९ पाय
 वैशेषिक-दर्शन २२९ विधनाय अत्रम्भट्ट बरदराजमिश्र जगदीश २२९
 वैशेषिक-दर्शन का नामकरण २२९ पदार्थों का विचार २३०—पदार्थों
 के भ० २३० ३२ दष्टिकाण २३२ परमाणुकारणवाद तथा सष्टि और
 संहार की प्रक्रिया २३२—प्रत्यक्ष की अवस्था २३२ प्रत्यक्ष में जीवात्मा
 २३३ मष्टि का कारण तथा उमकी प्रक्रिया २३३ संहार का प्रक्रिया
 २३४ पायमन वैशेषिकमन २३४ ज्ञान का विचार २३४ अविद्या के
 भ० २३५ विज्ञा के भ० २३५ व्यापनान २३५ कम २३६ कम के
 भ० २३६ पाय-वैशेषिक के भना में परम्परभेद २३६ ३८।

नवम परिच्छेद

मीमांसा दर्शन

२३९

मीमांसाशास्त्र का स्वरूप २३९ ४० शास्त्र के नामकरण की युक्ति २४०,
 मीमांसा का दष्टिकाण २४०, साहित्य २४१—प्राचीन जाधाय २४१

मीमांसाशास्त्र के विषय, २४१, गवरस्वामी, कुमारिल भट्ट, २४२; मण्डन मिश्र, प्रभाकर मिश्र, शालिकरुनाथ मिश्र, पार्थसारथि मिश्र, मुरारि मिश्र, २४३; खण्डदेव, गागाभट्ट, अप्पय्य दीक्षित, नारायण भट्ट, नीलकण्ठ दीक्षित, शरर भट्ट, २४४; सिद्धान्तों का विचार, २४४—प्रभाकरमत, २४४; पदार्थ, २४४-४६; कुमारिलमत, २४६; पदार्थ, २४६-४७, मुरारिमिश्रमत, २४७, पदार्थ, २४७-४८; भट्टमत—इन्द्रियाँ, २४८; ईश्वर या परमात्मा, २४९—ईश्वर का निराकरण, २४९; परमात्मा, २४९; जीवात्मा, २५०; प्रभाकरमत, २५०-५१; मुक्ति का स्वरूप, २५१, भट्टमत—मुक्ति-प्राप्ति की प्रक्रिया, २५१-५२, मुक्त जीव को आत्मज्ञान नहीं होता, २५२, प्रभाकरमत, २५२; मुक्ति की प्रक्रिया, २५३; भट्ट और गुरु मत में मोक्ष, २५३-५४, प्रमाण-विचार, २५४—धर्म, २५४, प्रमाण का लक्षण, २५४; भट्टमत—प्रमाण के भेद, २५४-५५; प्रभाकरमत—प्रमाण के भेद, २५५; सन्निकर्ष, २५६; प्रत्यक्ष के भेद, २५६, योग्य प्रत्यक्ष, २५६, अनुमान, उपमान तथा शब्द-प्रमाण और उसके भेद, २५६-५७; वेद धर्म में प्रमाण, २५७, अपौरुषेय और स्वप्रकाश, २५७; प्रभाकरमत में शब्दप्रमाण, २५८; उपमानप्रमाण—भट्टमत, प्रभाकरमत, २५८-५९; अर्थापत्ति और उसके भेद, २५९-६०, अनुपलब्धिप्रमाण—भट्टमत, प्रभाकरमत, २६०; सम्भवप्रमाण, २६०, ऐतिह्यप्रमाण, २६१; प्रतिभा-प्रमाण, २६०, प्रामाण्यवाद, २६१—प्रामाण्यविचार का महत्त्व, २६०, प्रामाण्यविचार का स्वरूप, २६१-६२, मीमांसकों के स्वतः प्रामाण्यवादी होने का कारण, २६२; भट्टमत, प्रभाकरमत, नैयायिकमत, २६२-६३, मुरारिमत, २६३-६४, भ्रान्तिज्ञान, २६४—प्रभाकरमत, २६४-६५; कुमारिलमत, २६५-६६; आलोचन, २६६; आत्मा, ईश्वर, मुक्ति, २६६।

दशम परिच्छेद

साङ्ख्य-दर्शन

२६७

साङ्ख्य का स्वरूप, २६७-६८, 'साङ्ख्य' शब्द का अर्थ, २६८-६९; साङ्ख्य-की प्राचीनता, २६९, साङ्ख्यशास्त्र के रहस्य का लोप, २७१, बौद्धिक पदार्थों के चिन्तन से दूर होना, २७१, साङ्ख्यदर्शन की भूमि, २७२—साङ्ख्य-दर्शन के आचार्य तथा उनके ग्रन्थ २७२—कपिल, आसुरि, पञ्चशिख, २७३, पञ्चशिख के सूत्र, २७४-७५, विन्यवास, विज्ञानभिक्षु, ईश्वर-कृष्ण, २७६, साङ्ख्यकारिका, साङ्ख्यकारिका की टीकाएँ, २७७-८०;

सप्रज्ञात-समाधि के भेद, ३२४, असम्प्रज्ञात या निर्वीज समाधि, ३२५; असम्प्रज्ञात-समाधि के भेद, ३२५; भवप्रत्यय, पाट्कोशिक शरीर, विदेह जीव, ३२५; प्रकृतिलय, ३२६, उपायप्रत्यय, ३२६, विघ्न, ३२७; चित्तविक्षेप के कारण, ३२७; चित्त को प्रसन्न करने के उपाय, ३२७; क्लेश का स्वरूप, ३२७; क्लेश के भेद, ३२७-३२८; योग के साधन, ३२८—अष्टाङ्गयोग, ३२८-३२९; संयम, ३२९; योग की भूमि, ३३०—योगी के चार भेद—प्रथम-कल्पिक, मधुभूमिक, प्रज्ञाज्योति, अतिक्रान्तभावनीय, ३३०-३३१, प्रज्ञा के भेद, ३३१-३२, समाधि के बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग, ३३२; परिणाम, ३३२—चित्त का स्वरूप, ३३२; परिणाम का स्वरूप, ३३३; निरोध-परिणाम, ३३३; समाधि-परिणाम, एकाग्रता-परिणाम, ३३४, भूतो मे परिणाम, ३३४, धर्म-परिणाम, लक्षण-परिणाम, अवस्थापरिणाम, ३३६, इन्द्रियो मे परिणाम, ३३५, कैवल्य, ३३६—योगसाधन मे विघ्न, ३३६, विवेकज्ञान, ३३६; कर्मविचार, ३३७—कर्म का महत्त्व, ३३७; कर्म के भेद, ३३७-३८; वासनाओं की नियमित प्रवृत्ति, ३३८; वासना के कारण—हेतु, फल, आश्रय, ३३९; आलम्बन, सस्कार, ३३९-४०, ईश्वर, ३४०—ईश्वर का लक्षण, ३४०; केवली से भिन्न ईश्वर, ३४१; मुक्तपुरुष से भिन्न ईश्वर, ३४१; प्रकृतिलीन पुरुष से भिन्न ईश्वर, ३४१; ईश्वर सदा मुक्त और सदा ईश्वर, ३४१-४२, ईश्वर के गुण, ३४२; ईश्वर का प्रतीक, ३४२; ईश्वर के चिन्तन से लाभ, ३४३; मुक्ति का साधन, ३४३, आलोचन, ३४३—साध्य और योग के पुरुष, ३४३-४४।

द्वादश परिच्छेद

अद्वैत-दर्शन (शांकर-वेदान्त)

३४५

उपक्रम, ३४५-४६, साङ्ख्य का वास्तविक स्वरूप, ३४७, 'वेदान्त' का अर्थ, ३४७, साहित्य, ३४८—ब्रह्मसूत्र, ३४८, वेदान्त की आचार्यपरम्परा, ३४९, शङ्कराचार्य और उनका समय, ३४९-५०, शङ्कराचार्य की रचनाएँ, ३५०-५१, शङ्कराचार्य के शिष्यों के ग्रन्थ, ३५१, भास्कराचार्य, सर्वज्ञात्ममुनि, ३५१, वृद्ध वाचस्पति मिश्र, प्रकाशात्मा, अद्वैतानन्द, चित्सुखाचार्य, अमलानन्द, अखण्डानन्द, प्रकाशानन्द, मधुसूदनसरस्वती, ३५२, ब्रह्मसूत्र के भाष्यों की सख्या, ३५३; तत्त्वविचार, ३५३—उपक्रम, ३५३-५४, सत्ता का स्वरूप और भेद, ३५४-५५, परिणाम और विवर्त, ३५५;

अध्यास ३५५ ब्रह्म या आत्मा ३५५, अज्ञान और माया, ३५६
 अविद्या और माया ३५५ ५७ माया की शक्ति ३५७ ५८ सृष्टि का
 कारण ५५८ अज्ञान के दो स्वरूप ३५८ माया एक या अनेक ३५९
 समष्टिरूप अज्ञान—स्वर ३५९ लीला के लिए सृष्टि ३६० व्यष्टिरूप
 अज्ञान—प्राण ३६० ६१ आनन्दमयकाय ३६१ भूना की सृष्टि ३६१
 पान्द्रिया की उत्पत्ति ३६२ अन्तःकरण की उत्पत्ति ३६२ विज्ञान
 मयकाय ३६२ जीव ३६२, मनोमयकाय ३६३ कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति
 ३६३ प्राणा की उत्पत्ति ३६३ प्राणमयकोष ३६३ सूक्ष्मगरीर, ३६४
 समष्टिरूप सूक्ष्मगरीर—सूनात्मा ३६४ व्यष्टिरूप सूक्ष्मगरीर—तज्ज
 ३६४ पञ्चीकरण ३६४ ६५ स्थूलगरीर ३६५, समष्टि-स्थूल
 प्रपञ्च—विराट ३६६ व्यष्टि स्थूलप्रपञ्च—विश्व ३६६ अतममयकाय
 ३६६ महान् प्रपञ्च ३६६, अध्यास या आरोप ३६७ जपवा
 ३६७ तत्त्वमसि का अर्थ ३६७ ६८ अज्ञान का नाग चित्रवति
 का नाग ३६७ ब्रह्ममाशात्कार ३६९ योगसाधना की आवश्यकता ३६९
 मुक्ति, ३६९ जीव और ब्रह्म का एक्य ३६९ ७०, जीव-मुक्ति,
 ५७० प्रमाण विचार ३७०—प्रमाणा की सख्या ३७१ प्रत्यक्ष
 प्रमाण ३७१ जड़ और चेतन का प्रत्यक्ष ५७१ ७२ प्रत्यक्ष के भेद,
 ३७२ अद्वैत में मन इन्द्रिय नहीं ३७२ याय-व्यापिक से भेद ३७३
 अनुमान ३७३ आलोचन ३७३—आनन्द की खोज ३७३ ७४ गङ्गाकाय
 और माया ३७४ ७५ अविवारी होना ३७५ अज्ञानवाक्य का सिद्धान्त
 शक्ति ३७५ ७६।

त्रयोदश परिच्छेद

वाल्मीकीय शैव-दर्शन (अद्वैत-भूमि)

३७९

नामरक्षण ३८० ब्रह्माज्ञत तथा ईश्वरगड्यवाक्य में भेद ३८० ८१ दो का
 नियम सामरस्य ही अद्वैत है ३८१ साहित्य ३८१—निबन्धन वृत्ति
 कानिच विमर्शनी प्रत्यभिगच्छत्य तत्रागच्छ तत्रमार प्रत्यभिगच्छति
 स्वरूपप्रत्यभिगच्छति ३८१ तत्त्वविचार ३८१—तत्त्व ३८१ निबन्धन
 ५८२ विमर्शान्तित्व ५८३ सत्त्वनिबन्धनत्व ३८४ द्वावस्तत्त्व, ३८४
 सत्त्वविद्यानत्व ५८४ मायानत्व ५८४ माया के पाँच बन्धन ३८५
 पुण्यत्व, ५८५, प्रहृष्टित्व ३८५, वृद्धित्व प्रत्यासत्त्व, मनस्तत्त्व

३८५; पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, ३८५; पाँच कर्मेन्द्रियाँ, ३८६, पाँच तन्मात्राएँ, ३८६, पञ्चभूत, ३८६; व्युत्क्रममृष्टि, ३८६-८७; जीवन्मुक्ति, ३८७, आलोचन, ३८८—ब्रह्म और माया के स्वरूप का विचार, ३८८-९०, उपसंहार, ३९०-९१।

भिन्न-भिन्न भूमि में तत्त्वों का क्रमिक विकास का चित्र, ३९२-९३

चतुर्दश परिच्छेद

वैष्णव-दर्शन (वैष्णव-सम्प्रदाय)

३९४

आगम और निगम, ३९४, भक्ति का महत्त्व, ३९४-९५, भक्तिशास्त्र के आचार्य, ३९५; वैष्णव-सम्प्रदाय के भेद श्रीसम्प्रदाय, हंससम्प्रदाय, ब्रह्मसम्प्रदाय, रुद्रसम्प्रदाय, ३९६, वैखानस, श्रीराधावल्लभी, ३९६-९७; गोकुलेश, वृन्दावनी, रामानन्दी, ३९७, हरिव्यासी, निम्बार्क, भागवत, पाचरात्र, वीर वैष्णव, ३९८।

पञ्चदश परिच्छेद

भेदाभेद-दर्शन (भास्कर-वेदान्त)

३९९

भेदाभेदवाद की परम्परा, ३९९; भास्कर, ३९९; भास्कर का सिद्धान्त, ४००, तत्त्वविचार, ४००—ब्रह्मतत्त्व, ४००, ब्रह्म का स्वाभाविक परिणाम, ४०१; परिणाम का कारण, ४०१, चिन्मय जगत्, ४०१; कार्यकारण-भाव, ४०२, जगत् मिथ्या नहीं है, ४०२, जीव, ४०२; जीव अणु है, ४०३, मुक्ति और उसके भेद, ४०३, जीवन्मुक्ति नहीं मानते, ४०३; मुक्ति-प्राप्ति की प्रक्रिया, ४०३, कर्म की आवश्यकता, ४०४; निवृत्तिमार्ग की प्रक्रिया, ४०४, योगाभ्यास, ४०४, ध्यान, धारणा एवं समाधि का अर्थ, ४०४।

षोडश परिच्छेद

विशिष्टाद्वैत-दर्शन (रामानुज-वेदान्त)

४०५

श्रीसम्प्रदाय की गुरुपरम्परा, ४०५; नाथमुनि, ४०५, यामुनाचार्य, रामानुजा-चार्य, ४०६; लोकाचार्य, वेदान्तदेशिक, श्रीनिवासाचार्य, ४०६, तत्त्वविचार, ४०७—चित्ततत्त्व, जीवात्मा और उसके भेद, ४०७, वद्वजीव, ४०७-४०९,

मुक्तजीव ४०९ ११ नित्य जाव ४११ नान जोर आत्मा में भ ४११
 अविननत्व, गुडसत्व मिथसत्व सत्वगूय ४११ १२ ईश्वरत्व ४१३
 इश्वर का स्वरूप ४१ १५ भगवान की उपासना ४१५, अभेदान
 मिथ्या है ४१५ नानस्वरूपविचार ४१५ १६, भक्ति तथा प्रपत्ति ४१६,
 प्रमाणनिरूपण ४१६—प्रत्यक्षप्रमाण ४१७ पत्यक्ष के भ ४१७ भ्रम
 भा मयापचान है ४१७ चतुर्थ व भ ४१८ अनुमान प्रमाण ४१८
 अनुमान के अवयव ४१८ गणप्रमाण ४१८ १९ मिथसत्व ४१९
 सष्टि प्रक्रिया ४१९।

सप्तदश परिच्छेद

द्वैताद्वैत-दशान (निम्बार्क-वेदान्त)

४२०

परिचय ४२० साहित्य ४२०—बनान्तपारिजातमौरभ मिद्वान्तरतन
 दान्तकी आहृणस्तव बनान्तकौमुद वेदान्तहीस्तुभप्रभा, पाचजन्म तत्व
 प्रकाशिका सकलाचार्यमनसमह आदि ४२० तत्त्वनिरूपण, ४२१—जीवात्मा
 जीव का स्वरूप ४२१ जीव के भे ४२१ २२ मुक्त-जाव का भाग
 ४२२ जन्तत्व या प्रकृति जोर उमरे भे ४२२ २३ इश्वरत्व ४२४
 इश्वर के गुण ४२३ २४ जगत् परमात्मा का परिणाम है ४२४ जगत्
 ब्रह्मस्वरूप है ४२४ सष्टि प्रक्रिया ४२४ प्राण ४२४ रामानुज और
 निम्बार्कमन में भ ४२५।

अष्टादश परिच्छेद

द्वैत-दशान (माध्व-वेदान्त)

४२६

परिचय ४२६ तत्त्वविचार, ४२६—षडावनिर्हण ४२६—द्रव्यनिरूपण
 —द्रव्य का ऋण द्रव्य के भ ४२७ परमात्मा ४२७ २९ ऋणी लम्भा
 की मर्तिया ४२० २० जीव जोर उमरे भ ४३० ३१ अज्माकृत जाका
 ४२१ ३२ प्रकृति ४३२ गुणाय ४३२ महत्तत्व अहकारतत्व बुद्धि
 तत्व ४२३, मनस्तत्त्व इन्द्रियतत्व ४३४ तमात्रातत्व भूततत्व
 ब्रह्माण्तत्व ४५ अविज्ञानतत्व ४३६ वणतत्व अचराणतत्व ४२८
 वासनातत्व स्वप्नविचार ४३८ कालतत्व प्रतिविवतत्व ४३९, गुण
 निरूपण ४४० कमनिरूपण ४४० सामाय निरूपण ४४१ विशय—

निरूपण, ४४२, विशिष्टनिरूपण, ४४२, अशीनिरूपण, ४४२, शक्तिनिरूपण, ४४२, सादृश्यनिरूपण, ४४३, अभावनिरूपण, ४४३, कारणविचार, ४४४, ज्ञानविचार, ४४४, सृष्टिप्रक्रिया, ४४५, दश अवतार, ४४६; प्रलय, ४४६-४७; ज्ञान का विचार, ४४७-४८; दृष्टिभेद, ४४९, मोक्षविचार, ४४९, मोक्ष के भेद, ४४९; कर्मक्षय, ४४९, उत्क्रान्तिलय-अचिरादिमार्ग, ४५०, भोगमोक्ष, ४५०।

एकोनविंश परिच्छेद

शुद्धाद्वैत-दर्शन (वल्लभ-वेदान्त)

४५१

उपक्रम, ४५१, ब्रह्म ही एकमात्र प्रमेय, ४५१, माया, ४५२, भगवान् की शक्तियाँ, ४५२; जीव, ४५२-५३; सृष्टिप्रक्रिया, ४५३, सृष्टि के भेद, ४५३-५४, प्रमेयनिरूपण, ४५४—प्रमेय के भेद, ४५४, स्वरूपकोटि, ४५४, अक्षर, काल, कर्म, स्वभाव, ४५४-५५, कारणकोटि के तत्त्व, ४५६; सत्त्व, रजस्, तमस्, ४५६-५७, पुरुष, ४५७-५८, प्रकृति, ४५८-५९; प्रकृति के भेद, ४५९, महत्, अहंकार, तन्मात्रा, ४६०-६१; शब्द, ४६१-६२, शब्द की नित्यता, स्फोटविचार, ४६२, शब्द की उत्पत्ति, ४६३, स्पर्श, ४६३-६४, रूप, ४६४, रस, ४६४-६५, गन्ध, ४६५, भूत—आकाश, वायु, तेजस्, ४६५-४६७; जल, पृथ्वी, ४६७; इन्द्रिय, ४६७-६८, मन, ४६८, मन के गुण, ४६८, ज्ञान—ज्ञान का स्वरूप और भेद, ४६८-७१, करण, ४७१; प्रमाण, ४७१; आलोचन, ४७१-७२।

शब्दानुक्रमणिका

४७३

‘वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्’

प्रथम परिच्छेद

भारतीय दर्शन का स्वरूप

भारतवर्ष की भौगोलिक परिस्थिति, इसका नातिशीतोष्ण जलवायु, घने छायादार जंगलो- का आविर्भाव, अनेक प्रकार का प्राकृतिक सौन्दर्य, यहाँ की नदी-मातृक और देवमातृक उपजाऊ भूमि, कद-मूल एवं फल-फूलों दार्शनिक विचार तथा सुस्वादु खाद्य पदार्थों का स्वल्प ही परिश्रम से पर्याप्त मात्रा के लिए उपयुक्त देश में मिल जाना, आदि भारतवर्ष की विशेष परिस्थिति ने यहाँ के रहने वालों को अनादि काल से शान्त और गभीर बना रखा है। इन्हीं कारणों से ये लोग अपनी समस्त मानसिक शक्तियों को जीवन तथा विश्व की गहन और उलझी हुई समस्याओं को, मृत्यु के रहस्य को, मरने के बाद जीवात्मा की वातो को, दैवी शक्ति को तथा आध्यात्मिक तत्त्वों को समझने और अज्ञानियों को समझाने में लगा सके। यही कारण हो सकते हैं जिनसे भारतीयों का प्रत्येक कार्य अलौकिक तथा आध्यात्मिक भावों से परिपूर्ण है। मनुष्य के जीवन के नियमानुकूल कार्य तथा दर्शन-शास्त्रों में सिद्धान्त-रूप में कहे गये आधि-भौतिक, आधिदैविक तथा आध्यात्मिक तत्त्व परस्पर इस प्रकार ओत-प्रोत हैं कि एक दूसरे से कभी भी पृथक् नहीं हो सकते। इन दोनों में अविनाभाव सम्बन्ध है। जीवन का सादापन, उच्च विचार में प्रेम, अन्तःकरण की प्रशान्त भावना, सत्यप्रियता, ससार को पारमार्थिक दृष्टि से मिथ्या समझना, दैवी शक्ति में श्रद्धा, भक्ति और आत्मसमर्पण, जीवन की उलझनों को सुधारने में तत्परता, परम सुख तथा आनन्द की प्राप्ति के लिए पूर्ण उत्सुकता और अदम्य उत्साह, आदि गुण साधारण रूप से प्रत्येक भारतीय के विभिन्न कार्यों में प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष रूप से पाये जाते हैं। जीवन की झलझलों से बच कर सत्य और असत्य, श्रेयस् और प्रेयस्, निःश्रेयस् और अभ्युदय, प्रिय और अप्रिय, चेतन और जड, सुख और दुःख, आदि तत्त्वों

के रहस्य को समझने के लिए सच्चि के आरम्भ से ही भारतीय अपने जीवन की समस्त गतिविधियों को लगातार चल आ रहे हैं। इसके लिए वह से लेकर आज तक के सभी साहित्य साक्षी हैं। इसलिए भारतवर्ष की पुण्य भूमि में अनानि काठ से ही आध्यात्मिक चिंतन की दान की विचार धारा बहती चली आ रही है यह कहना अनपेक्षित न होगा।

यद्यपि उपयुक्त आध्यात्मिक परिस्थिति का प्रभाव समस्त भारतवर्ष पर अवश्य पड़ता था तथापि इससे सभी मनुष्य एक-सा लाभ नहीं उठा सके हों।

दानिक
घातावरण का
प्रभाव

कारण यह है कि किसी वस्तु को ग्रहण करने के लिए ग्राहक में उससे उपयुक्त योग्यता की भी आवश्यकता होती है। सूर्य की किरण का प्रभाव यद्यपि मणि तथा मिट्टी के ढंके के ऊपर एक-सा ही पड़ता है किन्तु इनका प्रतिफल भिन्न भिन्न होता है। सूर्य

के प्रतिबिम्ब को ग्रहण कर किसी प्रश्न को प्रकाशित करने के लिए ग्राहक में भी तेजस की मात्रा अपेक्षित होती है। मणि में तजम की मात्रा है किन्तु मिट्टी में नहीं। इसी कारण इस जगत में रहते हुए भी अतःकरण की गति के तारतम्य के अनुसार जीवन के प्रधान लक्ष्य की ओर मनुष्य अग्रसर होता है। इसी तारतम्य के कारण एक सुखी है तो दूसरा दुःखी है एक धनी है तो दूसरा दरिद्र है एक जानी है तो दूसरा अजानी है। देव और काल से परिच्छिन्न इस जगत में आकस्मिकवाद का किसी भी अवस्था में वस्तुतः कोई स्थान नहीं है। प्रत्यक्ष घटना के लिए कोई न कोई कारण प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में कामाया रहता ही है। यद्यपि सभी घटनाओं के कारणों को सभी नहीं ढूँढ़ निकाल सकते किन्तु फिर भी उच्छिन्नवाद का अवलम्बन न कर जानिया द्वारा प्रदर्शित मार्ग पर ही चरने से बचाव है। उच्छिन्नता के कारण सामान्य पर भी लागू जमल जाते हैं और जीवों के लक्ष्य से दूर हो जाते हैं। जीवन के अनुभवा में तारतम्य को देखकर ससार के अनिर्दिश्य में तथा ब्रह्म के रहस्य में हमें विश्वास करना पड़ता है। यह केवल विश्वास ही नहीं है यह तो वास्तव में जीवन की एक अनुभूति है। कमबाल के सभी रहस्या को तो बड़-बड़ ऋषिया ने भी साक्षात् न किया होगा। सचमच में कम की गति बहुत ही गहन है फिर भी ब्रह्म के सिद्धान्तों को सभी को स्वानुभव करना ही पड़ता है।

इस ससार में आये हुए सभी मनुष्यों की प्रगति बन्धुमुखी है और यही उचित भी है क्योंकि सासारिक सुख-दुःख के भोग के लिए ही तो जीव इस ससार में आता

है और इस भोग के लिए वहिर्मुखी प्रवृत्ति की आवश्यकता है। परन्तु सभी प्रकार के भोगों का अनुभव करता हुआ जीव भी अपने जीवन के चरम लक्ष्य की खोज करने में व्यग्र रहता है। ज्ञान के क्रमिक विकास के साथ-साथ जीव की वहिर्मुखी प्रवृत्ति परम सुख को पाने के लिए, आनन्द की प्राप्ति के लिए, विविध प्रकार के दुखों से छुटकारा पाने के लिए, जीव सदैव चेष्टा करता रहता है। अतएव उस परमानन्द की प्राप्ति के लिए, अपने स्वरूप को, अपने अन्तःकरण की वृत्तियों को एव इस व्यावहारिक जगत् के मूक्ष्म पदार्थों को समझने के लिए जिज्ञासु को सब से प्रथम आन्तरिक दृष्टि करना भी नितान्त आवश्यक है। अतएव अपनी शरीर-यात्रा के लिए अत्यन्त आवश्यक क्रियाओं के अतिरिक्त अन्य सभी बाह्य क्रियाओं से अपने मन को हटा कर उसे साक्षात् या परम्परा या जीवन के परम लक्ष्य के चिन्तन में लगाना चाहिए। जीवन के चरम लक्ष्य को तथा दर्शन-शास्त्र के तत्त्वों को अच्छी तरह समझने के लिए परिशुद्ध अन्तःकरण की आवश्यकता होती है। अतएव हमें वहिर्मुखी भावनाओं से अपने मन को हटा कर, आधुनिक जगत् के वातावरण से पृथक् होकर, केवल तत्त्वजिज्ञासु के रूप में भारतीय दर्शन की विचारधाराओं के क्रमिक विकास तथा ज्ञान और विज्ञान के यथार्थ स्वरूप का साक्षात् अनुभव करने के लिए तत्त्व-ज्ञान के मार्ग का पथिक बनना चाहिए।

दर्शन की परिभाषा

‘दर्शन’ शब्द से हमें क्या समझना चाहिए, इसका विचार यहाँ आवश्यक है। ‘दर्शन’ शब्द ‘दृश्’ (देखना) धातु से करण अर्थ में ‘ल्युट्’ प्रत्यय लगा कर बना है। इसका अर्थ है ‘जिस के द्वारा देखा जाय’। यहाँ इतना और भी विचार करना उचित है कि ‘देखा जाय’ इस पद का साक्षात् अर्थ ‘ज्ञान प्राप्त किया जाय’ भी हो सकता है, या नहीं। ज्ञान प्राप्त करने के लिए अनेक उपाय हैं, किन्तु सब से निश्चित, अर्थात् विश्वसनीय उपाय है, ‘प्रत्यक्ष’ (आँख से देखना)। प्रत्यक्ष के भी इन्द्रियों के भेद से पाँच भेद हैं, जिनमें चक्षुरूप इन्द्रिय के द्वारा जो ज्ञान प्राप्त होता है वही ज्ञान सब से बढ कर प्रामाणिक होता है। इसलिए जहाँ ज्ञान की प्रामाणिकता और दृढता के सम्बन्ध में विशेष जोर देना है वहाँ ‘दर्शन’ शब्द का ही प्रयोग उचित है और ‘जिसके द्वारा देखा जाय’

अर्थात् जा औख स देखा जाय यही उसका साक्षात् अर्थ करना उचित है। देखना चक्षु के ही द्वारा हो सकता है, अथ इन्द्रिया से नह।

कुछ लोग का कहना है कि प्राकृतिक या बौद्धिक या जाध्यात्मिक जगत् के बहुत स तत्त्व अत्यन्त सूक्ष्म ह। उन्हें चक्षु के द्वारा देखना असंभव है। इसलिए दर्शन गण्य का ज्ञान प्राप्त किया जाय यही अर्थ करना उचित है। प्रतिबन्धी का कहना कुछ जगत् में तो सत्य है। परन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि स्थूल और सूक्ष्म दोनों प्रकार के पदार्थ दर्शन गण्य के विषय ह और परम तत्त्व की प्राप्ति के लिए दोनों का साक्षात्कार आवश्यक है। इसलिए चार्वाक, न्याय, वैशेषिक आदि स्थूल दृष्टि वाले दर्शन में स्थूल पदार्थों के तथा सांख्य योग वेदान्त आदि सूक्ष्म दृष्टि वाले दर्शन में सूक्ष्म पदार्थों के देखने के लिए उपाय कहे गये ह। किन्तु यहाँ यह कह देना उचित होगा कि सूक्ष्म पदार्थों के देखने के लिए प्रत्येक मनुष्य में एक विशेष चक्षु होता है जिसे साधारणतया प्रज्ञाचक्षु, ज्ञानचक्षु आदि लोग कहते ह। गीता में भी विवस्वत् को देखने के लिए भगवान् ने अजुन को दिव्यचक्षु ही दिया था। बहुत ही तपस्या करन पर या भगवान् के अनुग्रह से इस का उन्मीलन होता है और जब एक बार यह चक्षु खुल जाता है तो फिर उस व्यक्ति को इस चक्षु के द्वारा सभी सूक्ष्म पदार्थ हृदय पर आँवले की तरह प्रत्यक्ष देख पड़ते ह। दर्शन के लिए हमें दोनों प्रकार के चक्षुओं की अपेक्षा होनी है। स्थूल तत्त्वों को स्थूल नेत्र से तथा सूक्ष्म तत्त्वों को सूक्ष्म नेत्र से हम देखते ह। यही कारण है कि उपनिषद् ने दर्शन धातु का ही प्रयोग किया है और यही भाव भारतीय दर्शन के दर्शन शब्द में भी है। बिना चापय प्रत्यक्ष के किसी भी तत्त्व का ज्ञान निरिक्त रूप से नह हो सकता है।

दर्शन का प्रधान लक्ष्य

अब मन में जिज्ञासा होती है कि देखा जाय तो क्या देखा जाय ? उपयुक्त प्रश्न के समाधान करने के पूर्व हमें यह विचार करना उचित है कि किसी वस्तु को देखने के लिए पहले जिज्ञासा ही क्या उत्पन्न होती है ? बिना किसी कारण के कोई भी ज्ञिया नही हो सकती। अतः वह कौन सा कारण है जो मनुष्य को किसी वस्तु को देखने के लिए प्रेरित करता है ? यह पहले कहा गया है कि जीव सुख और दुःख के नाश करने के लिए इस ससार में आता है। दुःख से सबका पृथक्

न होने के कारण वस्तुतः शुद्ध सुख इस ससार में नहीं है। अतः यह ससार केवल दुःखमय है और जितने जीव यहाँ आते हैं, सभी किसी न किसी प्रकार के दुःख से आजीवन चिन्तित रहते हैं। इस ससार में दुःख से छुटकारा किसी भी जीव को नहीं है। इसी के साथ-साथ यह भी सत्य है कि दुःख किसी को प्रिय नहीं है एवं सभी सदैव एकमात्र दुःख से छुटकारा पाने के लिए ही प्रयत्न करते रहते हैं और जब तक दुःख से सर्वथा छुटकारा नहीं मिल जाता, तब तक जीव का प्रयत्न चलता ही रहता है, चाहे इसके लिए जीव को अनेक बार जन्म लेना पड़े। इसी के साथ-साथ

यह भी निश्चित है कि जिस क्षण जीव को दुःख से सर्वथा एवं

जीवन का चरम

लक्ष्य

सदा के लिए छुटकारा मिल जायगा, उसी क्षण जीव की समस्त

क्रियाएँ स्थगित हो जायँगी तथा वह जीव सदा के लिए जन्म

और मरण से मुक्त हो जायगा। यही जीव का चरम लक्ष्य है, यही दर्शन-शास्त्र का परम तत्त्वं है, जिसके स्वरूप के प्रतिपादन के लिए एव जिस पद की साक्षात् अनुभूति के लिए भारतीय दर्शनों का प्रतिपादन किया गया है।

उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि हमारे 'जीवन' का तथा 'भारतीय-दर्शन' का परस्पर सम्बन्ध अत्यन्त घनिष्ठ है। ये दोनों ही एक ही लक्ष्य को सामने रख

जीवन और दर्शन कर एक ही मार्ग पर साथ-साथ चलने वाले दो पथिक हैं। इन

का सम्बन्ध

दोनों की सत्ता एक ही कारण पर निर्भर है। उस चरम

तत्त्व का सैद्धान्तिक रूप हमें दर्शन-शास्त्रों में मिलता है, किन्तु व्यावहारिक रूप तो अपने जीवन में ही मिलता है और ये दोनों ही रूप मिल कर हमें उस परम तत्त्व के पूर्ण रूप का अनुभव कराते हैं। दुःख का आत्यन्तिक नाश या जन्म और मरण से सदा के लिए मुक्त होना ही तो सभी का चरम लक्ष्य है। अतएव जितने कार्य, छोटे से छोटे और बड़े से बड़े, हम करते हैं, वे सब इसी एक-मात्र लक्ष्य की प्राप्ति के लिए ही करते हैं। इसी प्रकार हमारे दर्शनों में जितनी बातें कही गयी हैं वे सब एकमात्र इसी चरम लक्ष्य की प्राप्ति के साधन हैं। इनके द्वारा ही हमें उस परम पद का साक्षात्कार होता है। इसी लिए इन को हम 'दर्शन' या 'दर्शन-शास्त्र' कहते हैं।

उपर्युक्त कथन को उदाहरण के द्वारा समझाना अनुपयुक्त न होगा। जब से जीव अपने पूर्व-जन्म के कर्मों के अनुसार सुख-दुःख का भोग इस ससार में आरम्भ करता है, अर्थात् माता के गर्भ में प्रवेश करता है, उसी समय से उस जीव का एक-

मात्र ध्य है सुख प्राप्ति और दुःख निवृत्ति। गम में प्रवृत्त करत हा जिन वस्तुओं का वह जीव नहा पसन्द करना उन्हें यदि माता माना है ता उसत वह जीव ध्यातुल हा जाता है और माता का भी कष्ट दना है। बाह्य-जगत क मेघ के अत्यन्त पठोर गजन को मुनार गम में रहन वाला जाव चीन पडता है और वृत्त कष्ट का अनुभव करना है। गम स बाहर हान ही घाय का जगुलिया का कठोर स्थान भूय का तीव्र प्रकाश बाय का प्रबल वय आदि क सम्भव में इस जन्म में प्रथम बार आने के कारण तथा भूय-व्यास स उमका बीमन् गतर दुःख पाना है और रा रो कर वह जीव उस दुःख को प्रवृत्त करता है। इनका प्रनीनार हान पर उस मुग मिलता है और वह गान्त हा जाता है। जावन-यात्रा में अक्सर हान क साथ-माय उम जीव का आवागाएँ भा अन्न गनी क अमान जिन बाता स कुछ हा निन पूव उम आनन् मिलता था उनम अत्र उस आनन् नहा मिलता और उनमे अत्रिक आनन् देने वाल पदार्थों का पान क लिए उसकी इच्छा हान लगता है और उहा क लिए वह तब चट्टा करता है। जब तब क पणप उस नहा मिलते तब तब उस चन नहा पडता। उम जाव को अब कबल लट रहन से आनन् नहा मिलता अब वह तिसक कर अपने हाम पर का चला कर आनन् पाना चाहता है। प्रमग आकाश के चन्द्र को देख कर या मुन्दर मिट्टी के तिलोन स उस अब आनन् नहा मिलता है वह ता किसी चिरस्थामी आनन् दन बाउ पणप की खान में व्यग्र रहता है। अपनी प्रत्येक साधारण स साधारण क्रिया में वह आनन् ढँगता रहता है जिससे उन वस्तुओं को उ पाने के कारण जा उसके मन में दुःख है उसका नाग हा। साथ ही साथ वह जीव भिन्न भिन्न आनन् में तागन्मय का अनुभव करता रहता है। जिस क्रिया में जीवन का घाडा-मा अधिक आनन् मिलता है या मिलने की आगा होनी है उमी को पाने क लिए वह जीव चट्टा करता रहता है। इस प्रकार जीवमात्र किसी न किसी दुःख स पीडित होकर उमसे छुटकारा पाने क लिए और आनन् का प्राप्ति करन क लिए मन्व चिन्तित रहता है और जब तब दुःख स सब निन के लिए छुटकारा नहा पाना तथा परमानन् की प्राप्ति उस नहा हानी तब तब वह इस भवचक्र में घूमता ही रहता है और जन्म मरण के पाग स छुटकारा नहा पाता।

यही वाने दान नाम्ब के सम्बन्ध में भी कही जा सकती ह। दान-शास्त्र क अनुसार प्रत्येक दान में कह गय तत्त्वा क पान का प्राप्त करन में भा जीव उत्ती परम आनन् का ढंगता रहता है। जिस प्रकार कोरन स प्रमग फूट का विकास होना

है, उसी प्रकार मूढ़ अवस्था से क्रमशः ज्ञान का भी विकास होता है। खान में छिपे हुए रत्न का कुछ भी मूल्य नहीं होता, किन्तु शाण पर चढ़ाकर उसके स्वरूप को क्रमशः विकसित करने से वही रत्न अमूल्य हो जाता है। ज्ञान की मूढ़ावस्था से आरम्भ कर, जिसका विवेचन करने वाले 'चार्वाक' कहलाते हैं, क्रमशः उस परंपरा की अनेक सीढ़ियों को पार करने के पश्चात् वही ज्ञान पूर्ण विकसित होकर परब्रह्म परमात्मा के स्वरूप को प्राप्त कर 'एकमेवाद्वितीयं नेह नानाऽस्ति किञ्चन', 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्', आदि उपनिषद् के वाक्यों में कहा गया अद्वितीय तत्त्व हो जाता है, जिसका शंकराचार्य ने तथा काश्मीरीय शैव-दर्शन ने प्रतिपादन किया है। इस अद्वितीय तत्त्व अर्थात् ब्रह्म का साक्षात्कार करने पर वह जीव अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त करता है। यही है जीवात्मा तथा परमात्मा का अभेद। किसी घर की चारों दिवालों के गिर जाने से जिस प्रकार घर के अन्दर घिरा हुआ आकाश घर के बाहर के आकाश के साथ एक हो जाता है, उसी प्रकार जीवात्मा के अविद्यारूपी आवरण के दूर होने पर जीवात्मा परमात्मा के साथ एक हो जाता है और 'पूर्ण', या 'अखण्ड' कहा जाता है, और तब इन दोनों में जो अविद्या के कारण भेद रहता है उसका नाश हो जाता है। इस अखण्ड एव पूर्ण स्वरूप का नाश नहीं होता। इस अवस्था को प्राप्त करने के पश्चात् जीव का कभी अधःपतन नहीं होता। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि जीवन तथा दर्शन दोनों का मुख्य उद्देश्य एक ही है और वह है 'परमानन्द' या उसकी प्राप्ति। इसे ही चरम दुःख-निवृत्ति या 'मोक्ष' कहते हैं। इसी को परमात्मा, परब्रह्म, आत्मा या ब्रह्म कहते हैं। यही है 'देखने का विषय'। अतएव श्रुति में कहा गया है—'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः।'।

परम तत्त्व को देखने का उपाय

इसलिए ससार के लौकिक तथा वैदिक साधनों से दुःख की चरम निवृत्ति को न पाकर दुःख के नाश के अन्य साधनों को ढूँढ़ता हुआ जिज्ञासु जब किसी ज्ञानी से पूछता है कि वह कौन-सी वस्तु है जिसके देखने से, अर्थात् पाने से सब दिन के लिए दुःख से छुटकारा मिल जाता है? तो उसके उत्तर में ज्ञानी कहता है—'अरे ! आत्मा को देखो', और उसके देखने का उपाय है 'श्रवण', 'मनन' तथा 'निदिध्यासन'। तत्त्वज्ञानी से, या श्रुतियों के द्वारा, आत्मा के सम्बन्ध में सभी बातें अनेक बार सुननी चाहिए। पूर्व-जन्म या इस जन्म की साधना के कारण जिस किसी का अन्तःकरण भाग्यवश परिगुह्य हो गया

हा जोर उसमें पूर्ण थड़ा हा ता उम उमा दण परम तत्व की प्राप्ति हा पायगी । विष्णु हान का ता बाद कारण ही नहा है । इसाणिए भगवान ने गीता में कहा है—‘धृष्टावान् लभते ज्ञानम्’ । किन्तु एत थड़ा अयन्त फिरल ह । अन श्रुति ने द्वारा आत्मा के सम्बन्ध में मुनी हुई बाना व ऊपर युक्तिया व द्वारा तब करना चाहिए । कुनकों स दूर रहना चाहिए । श्रुति व द्वारा मुनी हुई बाना को सतक स प्रमाणित करना चाहिए और अन थवण तथा मनन इन दोनों साधना के द्वारा जिनामु एर हा निणय पर पहुचना है तभी जाना व उपदेश में उस विश्वास हाता है और जिनामु अपनी श्रोत्र में विश्वागपूवक अग्रगर हाता है ।

परन्तु यह पढ़े भी कहा गया है कि वस्तुन प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है जिसक द्वारा हमें मयाप में परम तत्त्व का साक्षात्कार हा सजना है । तब भले ही युक्तिया स समझिया हा फिर भी तब तो क्वच बुद्धि पर निर्भर है । बुद्धि की दयता न होन के कारण जिना नी तब को एक थय सूत्र तब करने वाला व्यक्ति अपनी सूत्र बुद्धि के चल स सज्जन कर उसे अप्रमाणित सिद्ध कर सकता है और उसके स्थान में भिन्न प्रकार व दूसरे सिद्धान्ता की स्थापना कर सजता है । इस बात को प्रमाणित करने के लिए पाश्चात्य देग व बगानिक या दार्शनिक तर्कमात्र पर स्थिर किसी भी सिद्धान्त को हम ले सकते ह जा केवल तब के ऊपर निर्भर हाने के कारण एक के बाद दूसरे तार्किको स सज्जित कर लिया गया है और अब भी सज्जित किया जाता है । ‘यूटन के ऐटोमिक सिद्धान्त का आज क्या स्थान है और कौन कह सकता है कि आइनस्टाइन के भी सिद्धान्त कब तक अपने स्थान को स्थिर रख सकते ह ? जिस दिन कोई इनसे अधिक बुद्धिमान तार्किक उत्पन्न हागा सम्भव है वह अपनी तीक्ष्णतर बुद्धि से पढ़े व सिद्धान्ता को अप्रमाणित सिद्ध कर एक दूसरा ही सिद्धान्त उनके स्थान में स्थापित कर दे । इससे यह स्पष्ट है कि कवल तब के द्वारा किसी वास्तविक परम तत्व तक पहुंचने में हम समय नहीं हो सकत । इसाणिए कठापनिषद में कहा गया है—

‘नपा तर्केण भतिराधनेया’

इसी बात को भगहरि न वाक्यपनीय में कहा है—

‘यत्नेनानुमितोऽप्यय कुशजरनुमातभि ।

अभिपुस्तनररभरयधवोपपाचते ॥

यही सिद्धान्त 'तर्कप्रतिष्ठानात्' इत्यादि ब्रह्मसूत्र के भाष्य में शंकराचार्य ने भी प्रतिपादित किया है।

उपर्युक्त कथन से यह निश्चित कर लेना कि परम तत्त्व के साक्षात्कार के लिए 'तर्क' का कोई भी प्रयोजन नहीं है, अत्यन्त अनुचित है। 'तर्क' का एक स्वतंत्र स्थान है। उसके द्वारा प्रमाणों की पुष्टि होती है। इसलिए तर्क की आवश्यकता श्रवण और मनन के द्वारा प्राप्त सिद्धान्त का 'निदिध्यासन', अर्थात् 'सूक्ष्म दृष्टि के द्वारा परीक्षा' या साक्षात्कार कर लेना परम आवश्यक है। यदि उपर्युक्त तीनों साधनों के द्वारा एक ही निर्णय पर हम पहुँचें, तो उस निर्णय को हमें प्रामाणिक मानना चाहिए। इन्हीं तीनों उपायों के द्वारा हमें आत्मा का दर्शन या साक्षात्कार होता है और तभी हम अपने जीवन के चरम लक्ष्य तक पहुँचते हैं। यही तो भारतीय दर्शन-शास्त्र का भी परम ध्येय है। इन्हीं तीनों साधनों को हम क्रमशः 'आगम' या 'आप्तवाक्य', 'तर्क' तथा साक्षात् 'अनुभव' कहते हैं।

अधिकारी बनने की आवश्यकता

ऊपर कहा जा चुका है कि दर्शन का परम ध्येय है—परमानन्द की प्राप्ति। क्या सभी सब अवस्थाओं में इसकी प्राप्ति कर सकते हैं? उत्तर में यह कहना पड़ता है कि सभी जीव इसकी प्राप्ति करने के 'अधिकारी' नहीं हैं। अधिकारी को प्राप्त करना तो बहुत दूर है, दुःख से व्याकुल रहने पर भी ज्ञान या परमानन्द साधारण तौर पर भी लोगों की दृष्टि इस परम पद की ओर की प्राप्ति नहीं जाती। विरले ही ऐसे भाग्यवान् हैं जो इस पद को पाने के लिए प्रयत्न करते हैं। यही बात कठोपनिषद् में कही गयी है—

‘श्रवणायापि बहुभिर्यो न लभ्यः, शृण्वन्तोऽपि बहवो यं न विद्युः’

अतएव उस परम पद को पाने के लिए हमें उसका 'अधिकारी' बनना चाहिए। जब तक जीव वास्तविक अधिकारी नहीं बनेगा, तब तक उस ज्ञान की प्राप्ति वह नहीं कर सकता। उसकी रक्षा करना तो दूर की बात है। जिस प्रकार अच्छी तरह परिष्कृत किये हुए खेत में ही बीज बोया जाता है, और फिर सभी खेत सभी प्रकार के बीज के लिए उपयुक्त भी नहीं होते, तथापि यदि बलात् एक अनुपयुक्त खेत में बीज बोया जाय तो उसमें अकुर ही न निकलेगा, उसी प्रकार साधक

यदि गव्यप्रश्न अपने अन्तःकरण को परिष्कृत करना अर्थात् अधिक है। परिष्कृत तथा भाव्य अन्तःकरण में ही विद्यायां अधिकता उपान का धारण करने में समर्थ हो सकता है और तभी उसका स्नान उठा सकता है अथवा गाना व उपान उतर भूमि में वायु हुए बीच व समान रूप हो जाता। अधिकारी बनने व नियमा का पालन करने में जब गव्य-द्रव्य आदि दाना से विमुक्त होकर परम तत्त्व को पान का अधिकारी हो जाता है। अधिकारी व अनुसार ही उपान देने से या गान्य की बातों को समझाने से विद्यायां का धान्तरिक स्नान होता है उपान भा निर्धन नही होता एक उपान दानवा गाना का भी सामान्य होता है। निम्न रान एक साथ रहने हुए भी भगवान न कुशाग्र का समस्त भूमि में उपस्थित होने व पूर्व अधिकारी न रहने व कारण ही अनुन का धीमन्-भगवन्गीता का उपान न दिया। यद्यपि के क्षत्र में तब हुए अनुन न जब अपने अधिकार का परिष्कार कर 'गिष्मस्तेह गानि मा स्वा प्रशमम्'—भाव का भगवान व प्रति प्रकट किया अथवा वस्तुतः अधिकारी बन तभी भगवान ने अनुन का पारमार्थिक तत्त्व का उपान किया।

आक्षेप और उनका परिहार

हमारा वर्तमान जीवन कितना भी घणित और दुखी क्या न हो फिर भी हम समाग पर चर्चते हुए जिस प्रकार अपने भविष्य व जीवन का उज्ज्वल और सुखमय बनाने का आशा करते हैं और इसी कारण विविध धार्मिक कार्य करते हैं उसी प्रकार भारतीय दान सत्कार के सुखमय जीवन से विरक्ति का दिवाता हुआ नम्र भविष्य व प्रकाश और आनन्दमय अवस्था व भाग में हमें अप्रसर करता है। ज्यों ज्यों इस भाग में हम अप्रसर होत हैं तथा तथा हमारे अन्तःकरण का अनादि कम और वामनाओं से उत्पन्न मल दूर होना जाता है और नम्र पान विकसित होने लगता है तथा परम आनन्द का आभास मित्र लगता है।

इस भाग में निराशा का कादः स्था नही है प्रयत्न में विरक्त हान की कोई आका नही है तथा एक जन्म में प्रयत्न करने पर भी परम पद की प्राप्ति नही हुई और बीच ही में मर गया तथा जो कुछ प्राप्त किया था वह भा चला गया अग्रिम जन्म में पुनः इस जन्म की तरह दुखी होना पड़गा इत्यादि दुभावनाओं का भी कोई स्थान नही है। अपने अधिकार के अनुसार साधन के द्वारा जो कुछ पान

जीव एक जन्म में प्राप्त कर लेता है, उसका नाश मरने से नहीं होता। वह ज्ञान तो जीवात्मा के साथ-साथ एक जर्जर शरीर को छोड़ कर दूसरे नवीन शरीर में चला जाता है और दूसरे जन्म में वह जीव पूर्व जन्म के उस सचित ज्ञान के आगे ज्ञान के मार्ग में अग्रसर होता है। यह तो ज्ञानियों का अनुभूत विषय है। भगवान् ने भी गीता में कहा है—

‘नहि कल्याणकृत् कश्चिद् दुर्गतिं तात गच्छति’ ।

‘तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन’ ॥ (६।४३)

कुछ लोगो का आक्षेप है कि भारतीय दर्शन में ‘अन्वविश्वास’ का ही प्राधान्य है और दार्शनिक विद्वान् आँख मूँद कर जो कुछ वेद या अन्य प्राचीन ग्रन्थों में लिखा है, उसे ही मानना अपना ध्येय रखते हैं। उससे थोड़ा-सा भी विच-
अन्वविश्वास
लित होना परम अनुचित समझते हैं। अतः भारतीय दर्शन में मौलिकता नहीं है और न कही युक्ति का ही स्थान है।

यह आक्षेप निर्मूल है। पहले कहा गया है कि दार्शनिक तत्त्वों को समझने के साधन श्रवण, मनन और निदिध्यासन हैं। इन तीनों में ‘मनन’ का स्थान किसी प्रकार सकुचित नहीं है। श्रुति तथा तत्त्व-ज्ञानियों का साग्रह और सानुरोध आदेश है कि युक्तियों के द्वारा जब तक किसी उपदेश या आगम या आप्तवाक्य के सम्बन्ध में पूर्ण विचार कर निर्णय न कर लिया जाय तब तक किसी भी कथन को स्वीकार न करना चाहिए। जो कुछ हमें वेद में या शास्त्र में उपदेशरूप में या सिद्धान्त के रूप में मिलता है, अथवा जो कुछ हम अपने गुरु के मुख से साक्षात् सुनते हैं, उसे तभी स्वीकार करना उचित है जब हमें उसके तथ्य के सम्बन्ध में कोई भी शका न रह जाय। राग, द्वेष, आवेग या दुराग्रह को छोड़कर सत्तर्क के नियमों के अनुसार उस कथन पर पूरा विचार करना चाहिए। हाँ, इसमें एक बात है कि पाश्चात्य दार्शनिकों की तरह हम केवल तर्क पर ही निर्भर नहीं रह सकते, जैसा पहले कहा जा चुका है। तैत्तिरीय उपनिषद् की शिक्षावल्ली में स्नातक को उपदेश देते हुए आचार्य कहते हैं—‘हे स्नातक ! हमने जो-जो अच्छे कर्म किये हैं, उन्हीं का तुम अनुसरण करना। मेरे निन्दनीय कर्मों का अनुसरण कभी न करना।’ क्या इससे यह स्पष्ट नहीं है कि जिज्ञामु को अन्व होकर किसी सिद्धान्त को स्वीकार कर लेने

से आचार्य मना करते ह ? उपनिषद् के अध्ययन से हमें पता चलता है कि उपनिषद् की मुख्य देन है—तत्त्व ज्ञान की प्राप्ति के लिए अच्छे प्रकार से तत्त्व करना । हमारे शास्त्र में राग-द्वेष रहित तत्त्व का बहुत ऊँचा स्थान है । शास्त्रों में तत्त्वा का साक्षात् सिद्धान्तरूप से तत्त्वा का प्रतिपादन तो है, किन्तु प्रत्येक जिनासु के लिए साधना के द्वारा उन तत्त्वा का साक्षात् अनुभव करना अनुभव आवश्यक है । दृष्टिकोण के भेद से एक अनुभव दूसरे अनुभव से भिन्न होता है यह तो उचित ही है ।

ऋषिया के सिद्धान्तों से हमें केवल परम पद के माग का पता लगता है किन्तु ज्ञान या परम पद की प्राप्ति तथा दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति तो तभी होगी जब हम उस माग पर चल कर उस परम पद का साक्षात् अनुभव की प्राप्ति करें । श्रुतियों में कहा गया है कि आत्मा व्यापक नित्य, प्रगतिशीलता चित और आनन्द है । जिनासु इसे प्रतिपादनात्मक की तरह स्वीकार कर उसका साक्षात्कार करने के लिए आगे बढ़ता है । इस प्रक्रिया से इतना लाभ होता है कि जिनासु प्रत्येक पद पर स्वयं समझ सकता है कि वह कितना अग्रसर हुआ है और कितनी दूर अभी और उस जाना है अथवा वह केवल विचार समुद्र में तपाना निविड अंधकार में भटकता ही रह जायगा और किसी निश्चित तत्त्व का कुछ भी पता न लगा सकेगा । इस प्रकार यह देखा जाता है कि प्रत्येक भारतीय दशन पूर्ण प्रगतिशील होता हुआ भी ज्ञान-माग में स्थिर होकर अपने अधिकार के अनुसार जगत् आगे बढ़ता है ।

दशनों का वर्गीकरण

आदि काल से ससार में दुःख है और दुःख की निवृत्ति के लिए बड़े-बड़े ऋषिया ने बहुत तपस्याएँ की हैं । बाह्य और आन्तरिक साधनों के द्वारा ज्ञानी लोग अपनी अपनी तपस्या में सफल भी हुए हैं । परम तत्त्व के ज्योतिर्मय स्वरूप का ज्ञान लोगो न साक्षात्कार किया है । अपन-अपने अनुभवा को गान्धर्व के द्वारा लोगो के बल्पाण के लिए उन्होंने अपनी गिण्य-परम्परा को सिखलाया है । एक व्यक्ति विशेष की दृष्टि के अनुसार जिस शास्त्र या ग्रन्थ में परम तत्त्व का साक्षात् प्रतिपादन किया गया हो तथा उस अनुभूति के साधन-माग का निर्णय किया गया हो वही एक दान शास्त्र है । जिस व्यक्ति विचार ने अपनी दृष्टि से जिस स्वरूप का विचार प्रतिपादन किया वह दृष्टि

कोण तथा उसका साधन उस व्यक्ति-विशेष के या उस साधन के नाम से सम्बद्ध हुआ होगा, ऐसा अनुमान किया जा सकता है।

ऋषियों की ये अनुभूतियाँ व्यक्तिगत होने के कारण भिन्न-भिन्न होती हैं। ये भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से अनुभूत हैं। परन्तु हैं तो सभी एकमात्र परम तत्त्व के सम्बन्ध की; अतएव इनको समन्वय की दृष्टि से देखने से इनमें एक प्रकार से सोपान-परम्परा के रूप में परस्पर सम्बन्ध देख पड़ता है। ये विभिन्न अनुभूतियाँ हमें उपनिषदों में मिलती हैं।

दर्शनों में
समन्वय

उपनिषद् ही भारतीय ज्ञान का तथा दार्शनिक विचारधाराओं का मूल ग्रन्थ है। ऐसा अनुमान किया जाता है कि जिज्ञासु लोग अपनी-अपनी शकाओं को लेकर ऋषियों के समीप आते थे और ऋषि लोग एक-एक करके उनकी शकाओं को तर्क-वितर्क तथा अपनी अनुभूतियों के द्वारा दूर कर देते थे, तभी परम तत्त्व के वास्तविक स्वरूप का परिचय उन लोगों को मिलता था। ये विचारधाराएँ उपनिषदों के विषय हैं, ये ही उनकी विशेषताएँ

उपनिषदों की
विशेषता

हैं। ये शंकाएँ तथा इनके समाधान किसी एक क्रम से नहीं होते थे। इसलिए उपनिषदों में परवर्ती शास्त्रों की तरह कोई भी विचारधारा हमें एक किसी क्रम से नहीं मिलती। तत्त्व के स्वरूप का विभिन्न रूप से, भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से, प्रतिपादन तो सभी उपनिषदों में हमें मिलता है।

माया की विक्षेप-शक्ति का विस्तार प्रायः उन दिनों इतना अधिक नहीं था। अतएव जिज्ञासुओं का अन्तःकरण इतना मलिन न था जितना प्रायः आधुनिक काल में है। यही कारण मालूम होता है कि उपनिषदों के समय में जिज्ञासुओं को तत्त्व के सभी स्वरूपों को स्वयं समझने में कोई विशेष बाधा न होती थी। वे उन्हें

दर्शनों के आसानी से समझ लेते थे। अतएव उपनिषदों में सभी विचार-वर्गीकरण की धाराओं के रहने पर भी विचारों के क्रमबद्ध वर्गीकरण की आवश्यकता अपेक्षा न हुई। उन्हें तत्त्व के सम्बन्ध में भिन्न दृष्टि से किये

गये आक्षेपों के समाधान करने का तथा प्रतिपक्षियों के साथ तर्क-वितर्क करने का कोई विशेष अवसर न मिला। इसलिए उपनिषदों में कहे गये तत्त्व के स्वरूपों का विश्लेषण कर भिन्न-भिन्न क्रम से पृथक्-पृथक् उनके वर्गीकरण का प्रयोजन पहले नहीं हुआ। विषयों का वर्गीकरण तभी होता है, जब उनके समझने में कठिनाई होती है अथवा अन्य भी कोई प्रयोजन हो। जिस प्रकार घर में अनेक प्रकार के

मठ की सामग्री के रहने पर भी बोद्ध युद्ध-वाक्य जिना उन वस्तुओं को एवं श्रम से सुसज्जित नहीं करता और सभी सामग्री जिना किसी क्रम के जनन स्थानों में पड़ा रहती है उसी प्रकार विभिन्न दृष्टिकोण से साधन दत्त हुए हमारे सभी तत्त्व तब तक उपनिषद् में ही जिन भिन्न रूप में बने थे जब तक कि प्रतिपक्षिया का सामना हमें नहीं करना पड़ा।

किन्तु यह परिस्थिति बहुत जिनो तक न रह पायी। एक ही क्रम जिनामुआ की भी बर्द्ध मलिनतर हा चली थी तथा साथ-साथ बने कट्टर और तब प्रवीण प्रतिपक्षिया का उदय हुआ। ये के उपर आश्रय हान लग। यदि यम के विरुद्ध जनता में उपनिषद् दिये जान लग। प्रलाभन में पड़ कर समाज विचलित हो चला। इन विघ्ना को देख कर समय के अनुकूल बद तथा बन्धियम की रक्षा के लिए उपनिषद् म स तत्त्वों को खोज कर आक्षेपों के समाधान के लिए भिन्न भिन्न सामग्री एकत्र की गयी। भिन्न भिन्न दृष्टिकोण स तत्त्वों को शुद्धलाबद्ध करने का प्रयत्न हान लगा। तत्त्वों के विचारों को समन्वय की दृष्टि से सोपान-परम्परा के रूप में शुद्धलाबद्ध बना कर प्रतिपक्षियों के साथ तब बितक करने के लिए सब तरह स आयोजन किया गया। ये सभी बातें एक प्रकार से पुन उपनिषद् के पश्चात् क्रम देखन में आन लगी। इस रूप म तत्त्वों को समझने में जिनामुआ को विनाप आमास नहीं करना पड़ा। परवर्ती दार्शनिक सूत्रों के निर्माण का यही कारण हुआ। इसी सचय के समय में दर्शन का पुन वर्गीकरण हुआ हागा, ऐसा अनुमान किया जाता है। छान्दोग्य उपनिषद् के सातवें अध्याय में नारद और सत्वकुमार के सवाल स यह स्पष्ट है कि बहुत पूर्व-काल में ही उपनिषद् के पहले भी शास्त्रों का वर्गीकरण अवश्य था अथवा नारद शास्त्रों का पृथक् पथक किस प्रकार गिना सकते थे ? किन्तु उन शास्त्रों का क्या स्वरूप था इसका कुछ भी परिचय इस समय हम नही मित्रता। इस समय जितने दार्शनिक शास्त्र ह उनका वर्गीकरण तो उपनिषद् के पश्चात् ही हुआ हागा ऐसा अनुमान होता है। बौद्धों के साथ तक करने के लिए अल्पपात्र गौतम ने 'यावमुत्र' की रचना की तथा बन्धियमत्रा के अभिप्राय को सुरक्षित रखने के लिए जमिनि ने 'मीमांसा-सूत्र' की रचना की। इसी प्रकार अन्य दार्शनिक सूत्र ग्रन्थों की भी रचना हुई हागी ऐसा मालूम होता है।

अब प्रश्न यह है कि इस वर्गीकरण में कितने और कौन-कौन-से 'दर्शन' बने ? इस सम्बन्ध में 'षड्दर्शन' का नाम हम लोग सुनते आ रहे हैं। परन्तु 'षड्दर्शन' के अन्तर्गत कौन-कौन-से दर्शन गिने जाते हैं और जा सकते हैं, इसमें किन्हीं भी दो विद्वानों का एक मत नहीं है। दूसरी बात यह है कि यह 'षड्दर्शन' शब्द बहुत पुराना नहीं है। इसके अतिरिक्त यह भी ध्यान में रखना आवश्यक है कि दर्शनो की संख्या न तो कभी नियत रही और न नियत हो सकती है। जिस विद्वान् को जिन दर्शनो से प्रेम या विशेष परिचय था उन्होंने उन्हीं दर्शनो को 'षड्दर्शन' के अन्तर्गत मान कर या अनियत संख्या में ही गिना कर, उनका विचार किया है। उदाहरण के लिए मैं कुछ विद्वानों के मतों का यहाँ उल्लेख कर देना उचित समझता हूँ।

पुष्पदन्त ने 'शिवमहिम्न स्तोत्र' में साख्य, योग, पाशुपत मत तथा वैष्णव; कौटिल्य ने 'अर्थशास्त्र' में साख्य, योग तथा लोकायत; ह्यशीर्षपञ्चरात्र तथा गुरुगीता में गौतम, कणाद, कपिल, पतञ्जलि, व्यास तथा दर्शनो की संख्या- जैमिनि, 'सर्वसिद्धान्तसंग्रह' में शंकराचार्य ने लोकायत, परम्परा आर्हत, बौद्ध (वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार एव माध्यमिक), वैशेषिक, न्याय, भाट्ट और प्राभाकर मीमांसा, साख्य, पतञ्जलि, वेदव्यास तथा वेदान्त, ग्यारहवीं सदी के पूर्ववर्ती जयन्त भट्ट ने मीमांसा, न्याय, वैशेषिक, साख्य, आर्हत, बौद्ध तथा चार्वाक, बारहवीं सदी के हरिभद्रसूरि ने अपने 'षड्दर्शन-समुच्चय' में बौद्ध, नैयायिक, कपिल, जैन, वैशेषिक तथा जैमिनि; तेरहवीं सदी के जिनदत्तसूरि ने अपने 'षड्दर्शनसमुच्चय' में जैन, मीमांसा, बौद्ध, साख्य, शैव तथा नास्तिक; चौदहवीं सदी के राजशेखरसूरि ने जैन, साख्य, जैमिनि, योग (न्याय), वैशेषिक तथा सौगत, प्रसिद्ध काव्यों के टीकाकार मरिलनाथ के पुत्र ने पाणिनि, जैमिनि, व्यास, कपिल, अक्षपाद तथा कणाद, 'सर्वमतसंग्रह' के रचयिता ने मीमांसा, साख्य, तर्क, बौद्ध, आर्हत तथा लोकायत, माधवाचार्य ने अपने 'सर्वदर्शनसंग्रह' में चार्वाक, बौद्ध, आर्हत, रामानुज, पूर्णप्रज्ञ (माध्व), नकुलीश-पाशुपत, शैव, रसेश्वर, औलूक्य, अक्षपाद, जैमिनि, पाणिनि, साख्य, पातञ्जल और शंकर, मधुसूदन सरस्वती ने 'सिद्धान्तविन्दु' तथा 'शिवमहिम्न स्तोत्र' की टीका में न्याय, वैशेषिक, कर्ममीमांसा, शारीरक-मीमांसा, पातञ्जल, पञ्चरात्र, पाशुपत, बौद्ध, दिगम्बर, चार्वाक, साख्य और आपनिषद, इन दर्शनो के सम्बन्ध में नामोल्लेखपूर्वक विचार किया है।

ज्ञाना की इन परिगणनाओं में न ता नामा में और न सत्या में ही हमें कहा एक मत पर पड़ता है। ऐसी स्थिति में 'षड्दर्शन' शब्द का क्या समझा जा सकता है ?

वस्तुतः इस शब्द का कोई भी विषय अर्थ नहीं है। एक भी प्रामाणिक सिद्धान्त

इस 'षड्दर्शन' शब्द के आधार पर हम स्थिर नहीं कर सकते।
 ज्ञान-सत्या का नियम विद्वानों के द्वारा भिन्न भिन्न दृष्टिकोण से स्वीकृत तक के नियमों के अनुसार तथा निदिध्यासन के नियमों के सहारे परम सत्य की प्राप्ति में सहायक उपक्रम और उपसंहार के सहित जो विचारधारा होगी उसका हमारा दर्शन कहा जा सकता है। हमें तो एकमात्र विषय ध्यान में रखना चाहिए कि निम्न द्वारा परम सत्य का देखा जाय वही दर्शन है। इस प्रकार दृष्टि के भेद से अनेक दर्शन हो सकते हैं। इनकी सत्या नियत नहीं हो सकती है।

दर्शनों में परस्पर सम्बन्ध

उपयुक्त वाता से यह स्पष्ट है कि दर्शनों का एकमात्र लक्ष्य है दुःख का परम निरन्तर या परम ज्ञान का प्राप्ति। इसके लिए एक ही मार्ग है दूसरा नहीं।

दर्शनों में सम्बन्ध इसीलिए जितने दर्शन हैं और हो सकते हैं वे सब एक ही मार्ग के पथ हैं। प्रत्येक दर्शन उस मार्ग की एक-एक सीढ़ी है। परम पर्यंत तक पहुँचने के लिए प्रत्येक सीढ़ी का पार करना ही होगा। आगे की सीढ़ी पर पर रहने के लिए पैर उठाने के पूर्व पहली सीढ़ी पर दोनों पैरों को स्थिर कर लेना अत्यावश्यक है। एक सीढ़ी पर अपने पैरों को स्थिर करने के समय में चञ्चल दृष्टि से इधर-उधर के प्रयोगों में पड़कर यदि कोई जिज्ञासु जगत्-सा भी हिल-डुल जाय तो पर फिसल जाने का पूरा भय है और फिर भविष्य अधिकारपूर्ण है इसे जिज्ञासु को कभी नहीं भूलना चाहिए। ये सीढ़ियाँ परस्पर सम्बन्ध हैं। नीचे की सीढ़ी पर स्थित जिज्ञासु ऊपर की सीढ़ी को देख नहीं सकते किन्तु ऊपर वाले तो नीचे की सीढ़ी को आसानी से देख सकते हैं और उनके सम्बन्ध में विशेष आलोचना भी कर सकते हैं। किन्तु फिर भी यह स्मरण रखना चाहिए कि ऊपर की सीढ़ी नीचे की सीढ़ियों के आधार पर ही तो स्थित है अतएव ऊपर वाला को नीचे वाला का निरस्कार करना उचित नहीं। नीचे के आधार को दृढ़ रखने के लिए तथा जिज्ञासु चञ्चल होकर आगे चलने के प्रयोगों में फँस कर नाव को नष्ट बनाने में असमर्थ न हो जाय इस आकाश नीचे की सीढ़ी पर रहने वाले भी ऊपर के सम्बन्ध में विशेष आलोचना

करे तो कोई अनुचित नहीं है, किन्तु साथ ही साथ यह न भूलना चाहिए कि जाना तो है ऊपर की सीढ़ियों पर भी ।

प्रत्येक सीढ़ी तत्त्व-ज्ञान के, अर्थात् परम पद के जिज्ञासुओं की वृद्धि का क्रमिक विकास और ज्ञान-मार्ग में पद-विन्यास का क्रम है । अपने-अपने अधिकार के अनुरूप जिज्ञासु भिन्न-भिन्न दर्शनो के द्वारा प्रतिपादित तत्त्वों को ही अपना दर्शनो में क्रम आपेक्षिक लक्ष्य मान लेता है और जब उस आपेक्षिक तत्त्व का साक्षात् अनुभव उस जिज्ञासु को हो जाता है, तब वह उसमें परम पद को, अपने चरम लक्ष्य को, न पाकर पुनः उसकी खोज में आगे बढ़ता है और पहले से सूक्ष्मतर तत्त्व में पहुँचता है । इसी क्रम से यदि जिज्ञासु बढ़ता जाय तो किसी-न-किसी दिन परम पद पर पहुँच ही जायगा और उसके आगे गन्तव्य पद के न रहने के कारण, जीव वही स्थिर हो जायगा । वहाँ से पुनः उसे लौटने की कोई आवश्यकता नहीं, अतः वहाँ से जीव लौटता ही नहीं । यही मोक्ष है, यही आनन्द है, इसे ही दुःख की चरम निवृत्ति कहते हैं । यही हमारे दर्शनो का परम ध्येय है ।

उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखते हुए हमें यह मालूम होता है कि ये सभी दर्शन, चाहे आस्तिक हो या नास्तिक, परस्पर सापेक्ष हैं और इन में आगे की तरफ दर्शनो में एक के बाद दूसरे का स्थान है । परम पद तक पहुँचने के लिए प्रत्येक दर्शन की नितान्त अपेक्षा है और ये सभी दर्शन सापेक्षता एक ही सूत्र में बँधे हुए हैं । एक दूसरे के बिना अपने अस्तित्व का समर्थन ही नहीं कर सकते । आगे की अवस्था को समझने के लिए पूर्व-पूर्व की अवस्था का पूर्ण परिचय रखना नितान्त आवश्यक है । इस दर्शनो में दृष्टि-प्रकार प्रत्येक दर्शन का दूसरे दर्शन के साथ समन्वय है । कोण के भेद से इन सब में कोई भी वास्तविक विरोध नहीं है तथापि एक भेद दर्शन दूसरे दर्शन से अत्यन्त भिन्न है । दो दर्शन कभी भी एक ही मत का प्रतिपादन नहीं करते और न करना उचित ही है । फिर भी स्थूल दृष्टि वाले को दर्शनो में जो परस्पर विरोध मालूम होता है, उसका पहला कारण है समझने वाले का 'अज्ञान' और दूसरा है 'दृष्टिकोण का भेद' । पुष्पदन्त ने 'शिवमहिम्न स्तोत्र' में दार्शनिक विचार को कितने सुन्दर शब्दों में कहा है—

‘द्वितीयां वचिष्याद् श्रुजुष्टित्तानापययुषां
नगामवा गम्भस्त्वमसि पयसामात्र इव।’

इन वाता से यह स्पष्ट है कि सभी दाना में परस्पर पूरा सामञ्जस्य है और परमानन्द की प्राप्ति के लिए एक दूसरे के सहयोगी हैं। इन वाता के स्पष्टीकरण के लिए एक-दो उदाहरण यहाँ दना अनुपयुक्त न होंगे।

सब से प्रथम उदाहरण के लिए आत्मा के सम्बन्ध में जो बतियाए दाना का विचार है उसे हम अपने पात्रों के समान रखते हैं। आत्मा का मरने ऊँचा स्थान गेय दत्त है। जहाँ आत्मा का ही गुण या स्वरूप माना जाता है। हमारा श्रियाए या चेट्याए सभी आत्मा के अधीन मानी जाती है। आत्मा स्वयं है किता के अधीन नहीं है। य वानें प्रायः सभी दान स्वीकार करने हैं। एसा स्थिति में आत्मा के स्वरूप का पक्का विचार जिस प्रकार हमारे दाना में समन्वय के रूप में एक मूल में परस्पर सम्बद्ध हमें मिलता है उसका निम्नलिखित नीचे बताया जाता है—

अत्यन्त सूक्ष्म बुद्धि वाले जीव जिनके ज्ञान का एक प्रकार से अभी कुछ भी विकास नहीं हुआ है अपने स्थूल शरीर से भी भिन्न अपने धन को या पुत्र को आत्मा के जायते पुत्र इस कथन के अनुसार आत्मा मानते हैं। उन धन या पुत्र का बुद्धि या सुख में अपने को सुखी तथा विपद्यन या दुःख में दुःखी मानते हैं यहाँ तक कि धन के नाश होने पर या पुत्र के मर जाने पर अपने को भी मृतक समझते हैं।

आवाक-दान के अनुयायी आत्मा का पूर्ववत् पृथक् अस्तित्व न मान कर कोई तो स्थूल शरीर का कोई उससे सूक्ष्म इन्द्रिय को कोई उससे भी सूक्ष्म ‘प्राण’ को और कोई ‘मन’ को ही आत्मा मानते हैं। इन सब के आवाक भूमि मन में आत्मा है तथा जड़ है और भिन्न भिन्न जड़ पदार्थों के सम्मिश्रण से उसमें चतन्य उत्पन्न होता है। जिस प्रकार कुछ द्रव्या के एकत्र करने से उस मिश्रित पदार्थ में एक प्रकार की सात्वता-शक्ति उत्पन्न होता है, यद्यपि उस मिश्रित पदार्थ के प्रत्येक द्रव्य में पृथक् रूप से किसी एक में भी वह शक्ति नहीं उसी प्रकार उस भौतिक पदार्थ में चतन्य उत्पन्न होता है। चतन्य आत्मा का स्वाभाविक स्वरूप नहीं है। उस वत्ता चूना और पान के पत्ता में प्रत्येक में लाल रंग उत्पन्न करने की शक्ति नहीं है किन्तु उन

एक विशेष प्रकार के सम्मिश्रण से लाल रंग उत्पन्न हो जाता है, उसी प्रकार पृथिवी, जल, तेजस्, वायु और आकाश इन पाँचों पदार्थों के एक विशेष सम्मिश्रण से 'चैतन्य' उत्पन्न हो जाता है और इस सम्मिश्रण में विघटन होते ही उसमें चैतन्य नहीं रहता और वह आत्मा भी नहीं रहता।

जिस प्रकार कोरक से क्रमशः विकसित होकर फूल बाहर देख पड़ता है, उसी प्रकार अन्तःकरण से क्रमशः विकसित होकर हमें 'ज्ञान' बाहर देख पड़ता है। ज्ञान के क्रमिक विकास के भिन्न-भिन्न स्तर के साथ-साथ हमारे समन्वय-दृष्टि से दृष्टिकोण का भी क्रमिक भेद होता है। क्रमशः विकसित ज्ञान का प्रत्येक स्तर ही एक 'दर्शन' है। अतएव इन्हीं स्तरों पर समन्वय की दृष्टि से विचार करने से हमें भारतीय दर्शन के पूर्ण स्वरूप का साक्षात्कार हो जाता है। इन्हीं स्तरों में प्रारम्भिक अवस्था में 'चार्वाक-दर्शन' का स्थान है। यह दर्शन अपनी सीमा के अन्तर्गत स्थूल शरीर से लेकर क्रमशः सूक्ष्म की तरफ अग्रसर होता हुआ इन्द्रिय, प्राण और मनस्-पर्यन्त पहुँच सका। यही तक इस दर्शन की सीमा है। अतएव स्थूल भौतिक स्वरूप को छोड़ कर तत्त्वों के सूक्ष्म स्वरूप का विचार चार्वाक-दर्शन में नहीं मिल सकता।

ज्ञान के क्रमिक विकास के साथ-साथ जिज्ञासु को चार्वाक के सिद्धान्त से सन्तोष नहीं होता। इस सिद्धान्त से दुःख की चरम निवृत्ति नहीं हो सकती। साथ-साथ उन्हें यह भी अवमालूम होने लगा कि 'आत्मा' भौतिक पदार्थ से भिन्न है। इसका अस्तित्व स्वतन्त्र है। 'चैतन्य' आत्मा का एक स्वतन्त्र विशेष गुण है, यह भूतो से उत्पन्न नहीं हो सकता। इन भावनाओं को लेकर जिज्ञासु जब आगे खोज करता है, तब उसे स्पष्ट ज्ञात होता है कि 'आत्मा' एक भिन्न स्वतन्त्र पदार्थ है। इस स्तर पर पहुँच कर जिज्ञासु को स्वतन्त्र रूप में आत्मा के 'सत्' रूप का प्रथम बार ज्ञान होता है। इस स्तर के प्रतिपादन करने वाले 'नैयायिक' तथा 'वैशेषिक' कहलाते हैं और वह दर्शन 'न्याय-वैशेषिक' दर्शन के नाम से प्रसिद्ध है।

इतना होने पर भी कुछ ऐसी बातें हैं जिनमें चार्वाक के साथ न्याय-वैशेषिक का बहुत विशेष अन्तर नहीं मालूम होता। जैसे, द्रव्यों में पृथक्-पृथक् स्वतन्त्र रूप से चैतन्य न होने पर भी, उन्हीं जड़ द्रव्यों के संयोग से चैतन्य की उत्पत्ति चार्वाक मानते हैं, उसी प्रकार न्याय-वैशेषिक मत में 'आत्मा' एक भिन्न द्रव्य है और 'मनस्'

भी एक भिन्न द्रव्य है। इन दोनों में पयक-पयक स्वतंत्र रूप से चेतन्य नहा है। वास्तव में ये दोनों द्रव्य जड़ हैं। फिर भी इन्हीं दोनों जड़ द्रव्यों के संयोग से चेतन्य उत्पन्न होता है। हाँ उस चेतन्य का आश्रय आत्मा है। मात्मा का शक्ति या पान के राग के समान यह चेतन्य भी अधिक दूर नहीं रहता। जिस प्रकार स्मूल गरीर का नाग हान के बाद जिसे चार्वाक मोक्ष कहते हैं चेतन्य नहा रहता, उन्हीं प्रकार न्याय-वैशेषिक के मत में मोक्ष की अवस्था में आत्मा में चेतन्य नहा रहता। इसलिए श्रीहृण न पदचरित में नैयायिका का उपहास किया है—

‘मोक्षमो यं निष्कारणाय नास्त्रमुचे सचेतसाम ।’

इस मत के समर्थन में किसी एक भक्त की प्राचीन उक्ति भी है—

‘वर ब्रह्मदेवोऽरण्ये गतालस्य भजाम्यहम् ।

न पुनश्च शेषिकीं मुक्तिं प्रापयामि ब्रह्मचरम् ॥’

परम तत्त्व के जिज्ञासु को उपयुक्त सिद्धान्तों से सन्तुष्ट नहीं होता। इन तत्त्वों के यथार्थ स्वरूप का पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने पर उसके मन में शका हाती है कि **साक्ष्य भूमि** बिना कारण के काय नहा होता। यदि आत्मा और मनस में स्वभावतः चेतन्य नहा है तो इन दोनों के संयोग से भी चेतन्य नहीं उत्पन्न हो सकता। फिर आत्मा और मनस का संयोग होते ही आत्मा में चेतन्य कहाँ से आता है इसे साजना अस्मावश्मक है। इसका पता लगाने के लिए जिज्ञासु को सूक्ष्म दृष्टि की सहायता लेनी पड़ती है। बहिरिन्द्रिय के द्वारा इसका ज्ञान किसी को नहा हो सकता। सूक्ष्म दृष्टि के द्वारा जिज्ञासु बौद्धिक (Psychic) जगत् में प्रवेश करता है। वहाँ उसे स्पष्ट देख पड़ता है कि जिस अभी तक अज्ञान-याम-वैशेषिक भूमि में वह आत्मा समझता था वास्तव में वह प्रकृति के सत्त्वगुण का एक विकार है जिसे बुद्धि या महत् कहते हैं। यह बहुत गुड़ है इसलिए चेतन्य का प्रतिबिम्ब जो परम तत्त्व से आता है उस पर स्पष्ट पड़ता है और इसके प्रभाव में यह बुद्धि चेतन्य की तरह मातृम होती है। वस्तुतः चेतन्य तो एक भिन्न पदार्थ है जिसे पुण्य कहते हैं। यह त्रिगुणानीन और निर्कण्य है। वास्तव में यही चेतन्य आत्मा का ज्ञान है और बुद्धि जिस स्मूल दृष्टि का आत्मा समझता है प्रकृति का सात्त्विक विकार मात्र है और जड़ है।

यही साम्य-दर्शन का दाव है। न्याय-वैशेषिक ने जगत् से यह जगत् सूक्ष्म और इसके अधिजात तत्त्व चेतन्य से प्रतिबिम्बित बुद्धि के द्वारा जाने जात है।

यहाँ इतना स्मरण करा देना अनुचित न होगा कि चार्वाक ने 'आत्मा' के स्वतन्त्र अस्तित्व को नहीं माना, न्याय-वैशेषिक ने सब से प्रथम इसका पृथक् अस्तित्व सिद्ध कर 'आत्मा' का 'सत्' होना जगत् को बताया और पश्चात् सांख्य ने उसके 'चित्' अंश का स्पष्टीकरण किया। यही ज्ञान के क्रमिक विकास का एक उदाहरण है। सांख्य-दर्शन का चरम सिद्धान्त है—'विवेक-बुद्धि के द्वारा कैवल्य की प्राप्ति, अर्थात् 'प्रकृति' और 'पुरुष' में अज्ञान के कारण जो विपरीत बुद्धि थी उसे दूर कर, पुरुष को प्रकृति के प्रभाव से मुक्त कर उसे अकेला कर देना ही' सांख्य का चरम उद्देश्य है। इसी को 'विवेक-ख्याति' भी कहते हैं। इससे दुःख की निवृत्ति होती है। इस अवस्था में वास्तव में रजोगुण और तमोगुण को अभिभूत कर सत्त्वगुण अकेले पुरुष के साथ रह जाता है। इसी कारण कैवल्य प्राप्त करने पर भी अपने स्वरूप में स्थित द्रष्टा के समान 'पुरुष' प्रकृति को देखता है। 'प्रकृतिं पश्यति पुरुषः प्रेक्षकवदवस्थितः स्वस्थः'—(सांख्यकारिका ६५) यह 'देखना' सत्त्वगुण का धर्म है। रजोगुण तथा तमोगुण से एक प्रकार से स्थूल रूप में अलग हो जाने के कारण इस सत्त्वगुण को 'शुद्धसत्त्व' या 'खण्डसत्त्व' कहते हैं। इसी सत्त्वगुण के सपर्क में रहने के कारण अभी भी पुरुष (आत्मा) के वास्तविक अखण्ड और अद्वितीय स्वरूप का ज्ञान जिज्ञासु को नहीं हुआ है। परन्तु यह अद्वितीय स्वरूप के ज्ञान को प्राप्त करना सांख्य की भूमि के बाहर है। उसके लिए और भी सूक्ष्म स्तर में प्रवेश करना आवश्यक है।

यही 'शुद्धसत्त्व' अब 'माया' के नाम से प्रसिद्ध हो जाता है। यह भी तीनों गुणों से युक्त है। 'शांकर वेदान्त' में इसे 'विशुद्ध-सत्त्वप्रधाना माया' कहा है। इसके प्रभाव से अभी भी परम तत्त्व का वास्तविक स्वरूप ढका शांकर वेदान्तभूमि हुआ है। यह माया विचित्र है। न तो यह परम पुरुष 'ब्रह्म' के समान 'सत्' है और न खरहे के सींग की तरह 'असत्' है। इसलिए शांकर वेदान्त में इसे 'अनिर्वचनीय' कहा है। यह अपने वैचित्र्य के कारण समस्त जगत् की सृष्टि करती है। ऐसी स्थिति में भी यह शंकर के अद्वैत में बाधा नहीं करती। यह शंकर के लिए भले ही ठीक हो, परन्तु जिज्ञासु इस 'माया' के प्रभाव से 'ब्रह्म' के वास्तविक स्वरूप का परिचय प्राप्त करने में समर्थ नहीं होता और इसी लिए दुःख से आत्यन्तिक निवृत्ति भी उसे नहीं मिलती है। अतएव वह इससे छुटकारा पाने के लिए 'माया' को अच्छी तरह से समझने के लिए और भी सूक्ष्म दृष्टि से सूक्ष्म जगत् में प्रवेश करता है।

विशेष लोभ करने पर जिज्ञासु को यह मान्य हो जाता है कि 'कला', 'विद्या' 'राग' 'का' तथा 'नियति' इन पाँच तत्त्वों से माया घिरी हुई है। ये माना वे 'वञ्चक' कह जाते हैं। इनका भ्रम करने पर माया से छुटकारा मिलता है और ब्रह्मरूप

पुरुष तब गुरुविद्या के रूप में रह जाता है। इस अवस्था का भारीय गवद्वान भूमि में पुरुष अपने का मूर्ख प्रपञ्च के साथ बराबर का समान रहता है जैसे म यह है। यहाँ म और यह दोना बराबर महत्व के हैं। जमी भी इत स्पष्ट है। अनएव जिज्ञासु अद्वैत की खोज में पुन अग्रसर होता है। इसके अनन्तर वह पुरुष उस मूर्ख प्रपञ्च के साथ साक्षात्कर्म बाध करता है और यह म है। ऐसा जीव को अनुभव होने लगता है। इस परिस्थिति में यह को प्राधान्य दिया गया है। इस अवस्था में उस पुरुष या आत्मा को 'वस्तुत्व' कहते हैं। अब धीरे धीरे यह अंग म में लान हो जाता है और म है। एसी प्रतीति आव की रह जाती है। फिर भी इत का मान स्पष्ट है—म और ह। इस अवस्था का सा 'निवर्तत्व' कहते हैं।

अब इस ह को भी दूर करना आवश्यक है। इसके अनन्तर जिज्ञासु इससे भी मूर्ख भूमि में प्रवेश करता है तो उस कबल वह प्रत्यय अर्थात् म दख पड़ता है। इस 'गति-तत्त्व' कहते हैं। इसी अवस्था में परम तत्त्व का उन्मीलन होता है और जिज्ञासु को परम तत्त्व के वास्तविक स्वरूप का परिचय प्राप्त होता है। यही आत्मा के आनन्द रूप का प्रथम बार मान होता है। यहाँ गति और गतिमान की मिश्रनावस्था है। यह अवस्था इत है या अद्वैत यह कहना कठिन है। यह इत भी है और अद्वैत भी है। यहाँ परम पवित्र और परिगुह केवल आनन्द का बोध होता है। जिस समय आनन्द का बोध होता है उस समय तो इत है, किन्तु जिस समय बोध नहा रहता वह अवस्था अद्वैत है। इस आनन्द का आस्वास्त मान होने पर भी उसका पता किसी को नहा रहता। यह परम गान्ध अवस्था है। अन्त में यह भी अवस्था परम तत्त्व में लीन हो जाती है और उसका 'परम निवर्तत्व' के नाम से का भारीय गवद्वान में विचार किया गया है।

यहाँ पहुँच कर जिज्ञासु की जिज्ञासा की सवधा निवृत्ति हो जाती है। दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति भी हो जाती है। यही गन्तव्य पद है। यही 'परम तत्त्व' है और दगा ग्रास्य का तथा जीवन का चरम लक्ष्य है। हमने आगे कुछ भी नहीं रह जाता। मूर्ख प्रपञ्च भी चिन्मय परम शिवमय हो जाता है। इस

पद को प्राप्त कर जिज्ञासु का पृथक् अस्तित्व भी नहीं रहता। यही जीवन-यात्रा समाप्त होती है। अब जन्म-मरण कुछ भी नहीं रहना और अन्तिम लक्ष्य की प्राप्ति हो जाने से कर्म की गति भी यही शान्त हो जाती है। यही 'सत्', 'चित्' और 'आनन्द' का सामञ्जस्य तथा सामरस्य है। यही भारतीय दर्शन, जीवन, धर्म और कर्म सभी का चरम लक्ष्य है। इसी के लिए भारतीय दर्शन और धर्म इतने व्यापक हैं और अनादि काल से अनेक आघातों को सहते हुए अब भी भारतीयों के हृदय में आदर्श का स्थान प्राप्त करते हैं।

इसी परम तत्त्व का 'माण्डूक्य उपनिषद्' में—

‘नान्तःप्रज्ञं न वहिःप्रज्ञं नोभयतः प्रज्ञं न प्रज्ञानघनं न प्रज्ञं नाप्रज्ञम्,
अदृश्यम्, अव्यवहार्यम्, अप्राह्यम्, अलक्षणम्, अचिन्त्यम्, अव्यपदेश्यम्,
एकात्मप्रत्ययसारम्, प्रपञ्चोपशमम्, शान्तम्, शिवम्, अद्वैतम्, चतुर्थं मन्यन्ते
स आत्मा स विज्ञेयः।’

इन शब्दों में निरूपण किया है। यही आत्मा का वास्तविक साक्षात्कार होता है।

‘आत्मा’ के वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार करने के लिए किस प्रकार जिज्ञासु को स्थूल जगत् से क्रमशः सूक्ष्म, सूक्ष्मतर तथा सूक्ष्मतम एव चिन्मय जगत् में प्रवेश करना पड़ता है, यह उपर्युक्त बातों से स्पष्ट है। ज्ञान के इस क्रमिक विकास में कहीं भी विरोध नहीं है और न शास्त्रों में वास्तविक परस्पर कोई वैमनस्य है। स्थूल दृष्टि वालों को तथा दृष्टिकोण के भेद को न समझने वालों को भेद और विरोध भले ही मालूम हो, किन्तु वस्तुतः कहीं भी भेद या विरोध नहीं है। सामञ्जस्यपूर्वक एक से दूसरे का निरवच्छिन्न सम्बन्ध है। एक के बिना दूसरा रह नहीं सकता। हाँ, दृष्टिकोण के भेद से तो भेद स्पष्ट है और इस भेद का रहना भी आवश्यक है। अन्तःकरण के शुद्ध हो जाने पर इस पद पर जो पहुँच जाता है वह फिर पीछे कभी भी नहीं लौटता। यही भारतीय दर्शन है। यही भारतीय जीवन-यात्रा है। इसे प्रत्येक जीव को चरम लक्ष्य तक पहुँचने के लिए स्वयं अनुभव करना होता है, आँख से देखना पड़ता है।

अन्त में एक और बात कह देना आवश्यक है। भारतीय दर्शन के अन्तर्गत यद्यपि है तो ‘दर्शन’ का प्राधान्य, किन्तु ज्ञान के विकास के साथ-साथ परम पद तक पहुँचने के लिए ‘कर्म’ की भी पूर्ण अपेक्षा है। अन्तःकरण के मल को दूर कर उसे

पवित्र तथा निमल बनाना है। इनके लिए 'कर्म' की परम आवश्यकता है। 'कर्म' के बिना 'दान' का उन्मूलन ही संभव है और फिर 'दान' के बिना उचित 'कर्म' भी नहीं हो सकता। 'दान' और 'कर्म' इन दोनों का सहारे जिनासु अपना यात्रा में सफल होना है। अतएव परम पण 'दान' के लिए 'दान' के क्षेत्र में 'कर्म' का उत्तम हो महत्त्व है जितना 'दान' का। इसीलिए भिक्षाचार का पालन करता अपने दायिक, वाचिक तथा मानसिक विचारों को परम पण 'दान' के योग्य बनाना 'गान्धा' में कहे गए मायारण तथा अमायारण धर्मों का पालन करना आहार को गुड़ बनाना पीन की वस्तु को भी अपवित्र वस्तु का सम्बन्ध से दूषित न होने देना 'गान्धा' सभी नियमों का परम पण का प्राप्ति के लिए जिनासु अवश्य पालन करें। 'गान्धा' के साथ-साथ यह भी न भूलना चाहिए कि बिना 'भक्ति' के बिना आत्मममता के न तो 'दान' ही प्राप्त होता है और न 'कर्म' करने में प्रवृत्ति हो पाती है। अतएव तब जिनासु का अपना लक्ष्य तक पहुँचने के लिए 'दान' 'कर्म' तथा 'भक्ति' इन तीनों का पूरा सामञ्जस्य रचना परम आवश्यक होता है। इस प्रकार 'दान' को समझने के लिए हमें समार के सभी विषयों का जानना पड़ता है। इसीलिए 'दान' में स्थूल जगत् का भी विचार है।

इस स्वरूप का विभिन्न 'दान'ों में हम देखते हैं। अब भारतीय 'गान्धा' के आदि ग्रन्थों के प्रारम्भ पर 'भगवद् गीता' के विकास पर हम आगे विचार करेंगे।

द्वितीय परिच्छेद

वेद में दार्शनिक विचार

भारतवर्ष में 'दर्शन' अर्थात् दार्शनिक विचारधारा की उत्पत्ति किस समय हुई, इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि वस्तुतः दुःख-निवृत्ति के उपाय ही तो दर्शन में बतलाये गये हैं। सृष्टि के आदि से ही दुःख है और उसकी

उपक्रम

निवृत्ति के उपायो को भी उसी समय से लोग ढूँढने लगे होंगे।

अतएव सृष्टि के साथ-साथ दार्शनिक विचारधारा की भी उत्पत्ति माननी पड़ती है। यह आज भी हमें स्पष्ट देख पड़ता है कि माता के गर्भ में प्रवेश करते ही जीव सुख और दुःख का अनुभव करने लगता है और यह भी सत्य है कि सुख और दुःख का अनुभव करना ही तो सृष्टि है। इसलिए भारतीय दर्शन की उत्पत्ति दुःख के अनुभव के समय से, अर्थात् सृष्टि के साथ-साथ, हुई होगी, यह अनुमान होता है। दुःख के अनुभव के साथ ही साथ उसकी निवृत्ति के उपायो की खोज भी होती ही रही है। यही हमारे दर्शनों का विषय है। जिस प्रकार दुःख में और उसकी निवृत्ति के साधनों में क्रमिक तारतम्य होता है, उसी प्रकार दर्शनों में भी तारतम्य है।

इसके लिए हमें लिखित प्रमाण भी मिलते हैं। भारतवर्ष में सबसे प्राचीन तथा विश्वसनीय लिखित प्रमाण 'वेद' है। 'वेद' का अर्थ है, 'ज्ञान' जिसे ऋषियों ने तपस्या

प्राचीनतम
प्रमाण

के द्वारा 'अभय-ज्योति' के रूप में साक्षात्कार किया था और शब्दों के द्वारा जिसे मन्त्र-रूप में प्रकाशित किया था। ऋषियों

के साक्षात् प्रत्यक्षगोचर होने के कारण इन मन्त्रों में कही भी

असत्य या अविश्वास का कोई स्थान नहीं है। ये मन्त्र परमात्मा के स्वरूप हैं और नित्य 'अभय-ज्योति' के रूप में अभिव्यक्त होने के कारण 'अपरूपेय' कहे जाते हैं।

अतएव इनके सत्य होने में तनिक भी सन्देह नहीं हो सकता। वेद 'श्रुति' कहलाता है और अलिखित रूप में ही अनादि काल से गुरुशिष्य-परम्परा के द्वारा सुरक्षित रहा है। शब्दों के द्वारा इसके वास्तविक स्वरूप का निर्णय करना असम्भव है, तथापि शब्द

ही एवं मात्र साधन है जिन्हे द्वारा अपन आन्तरिक अनुभवा का वर्णन किसी प्रकार किया जा सकता है।

१० की चार अवस्थाएँ हैं। इनके मूलभूततम स्वरूप का नाम परा है। इसका प्रत्यक्ष साधारण मनुष्या की बात तो दूर रही बड़-बड़े ऋषियों का भी नहीं होता। उनसे स्थूल स्वरूप पश्यनी है। इस स्वरूप में १० की प्रथम अभिव्यक्ति होती है। यह भी नास्वरूप, निरूप, अविनाशी आदि गुणा से युक्त है। ऋषियों को इस स्वरूप का प्रत्यक्ष ज्ञान है। यह चिन्मयस्वरूप है। १० के अव्यक्त रूप को परा वाक्य और व्यक्त रूप को पश्यनी वाक्य या वेद कहते हैं। ऐसे वेद के आध्यात्मिक स्वरूप का ज्ञान तो साधारण लोग में नहीं मिलता तथापि वेद के बहारी रूप का ज्ञान तो विद्वानों को है। यद्यपि वेद में १० को दूर करने के निमित्त भिन्न भिन्न देवताओं को प्रवर्णन करने के लिए प्रधान रूप से मनुष्या के द्वारा की गयी स्तुतियाँ ही मिलती हैं। फिर भी दार्शनिक विचारों का अभाव नहीं है।

इस ज्ञान का ध्यान में रखा जाति है कि यथाय में ज्ञानस्वरूप होने हुए भी वेद कोई वेदान्तमूल की तरह दार्शनिक ग्रन्थ तो है नहीं, जहाँ केवल आध्यात्मिक चिन्तन का ही समावेश हो। ज्ञान भण्डार में लौकिक तथा अलौकिक सभी विषयों का संघटन रहता है और सामान्य या परम्परा से ये सभी विषय परम तत्त्व की प्राप्ति में सहायक होने ही हैं। ऊपर कहा गया है कि बिना कर्म के ज्ञान नहीं और बिना ज्ञान के कर्म या भक्ति नहीं। धार्मिक जाचरण कायिक वाचिक और मानसिक पवित्रता जितके द्वारा वास्तव गुणित होती है और स्थूल तथा सूक्ष्म उपासनाएँ की जाती हैं सभी कर्म के जनक हैं। इन सबों के द्वारा गरीर का साधन किया जाता है और इनमें अब कर्म या अन्तःकरण सबका निमल हो जाता है सभी उसमें ज्ञान की उपासना द्वाग अभिव्यक्ति होती है तत्पश्चात् परम १० की प्राप्ति होती है। इस कारण कर्म अर्थात् उपासना भारतीय द्वाग का प्रारम्भिक आवश्यक अंग है। सभी द्वाग ने इस स्वीकार किया है और इसमें कोई भी मतभेद नहीं है।

स्थूल दृष्टि के लिए तो वेद चार हैं। शास्त्र ने भी यही कहा है और इनके 'हृदय' सामवेद यजुर्वेद तथा अथर्ववेद ये चार नाम भी हैं। परन्तु विचार करने

से यह स्पष्ट मालूम हो जायगा कि 'वेद' तो एक ही है। जैसा कहा गया है, 'वेद' ज्ञानस्वरूप है। यह परा वाक् या पश्यन्ती वाक्-स्वरूप है। वेद एक है तत्त्व-जिज्ञासु ऋषियो ने 'आत्मा' के स्वरूप को साक्षात् देखने के लिए तपस्या की। उसके फलस्वरूप उन्हें एक तेजोमय स्वरूप का दर्शन हुआ। उसी तेजोमय स्वरूप की ऋषियो ने स्तुति की। उसी स्तुति की अव्यक्त अवस्था 'परा वाक्' तथा व्यक्त अवस्था 'पश्यन्ती वाक्', उससे स्थूल अवस्था 'मध्यमा वाक्' तथा स्थूलतम अवस्था, जिसे मनुष्य लोग बोलते हैं, 'वैखरी वाक्' के नाम से प्रसिद्ध है। ऋग्वेद में ही एक मन्त्र है—

‘चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः ।

गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति ॥”

जिमसे उपर्युक्त कथन की पुष्टि होती है। 'वैखरी' अवस्था में भी मन्त्रों में वह शक्ति निहित है जो 'परा' रूप में है, अन्तर इतना ही है कि वह 'वैखरी' में स्थूल रूप में है और 'सुप्त' है। विविपूर्वक अभ्यास के द्वारा उसे जगाना पड़ता है। जिन ऋषियो ने उस तेज स्वरूप का दर्शन किया और स्तुति की, वे अपनी-अपनी स्तुति के 'ऋषि' कहे जाने लगे और उस तेजोमय स्वरूप का जिस रूप में जिसे भान हुआ, वह स्वरूप उस स्तुति का 'देवता' कहा जाने लगा। तेज स्वरूप तो एक ही है और नित्य है, इसलिए 'वेद' एक ही है और नित्य है।

ये स्तुतियाँ 'मन्त्र' कहलाती हैं। इनमें कुछ मन्त्र छन्दोबद्ध हैं और उच्च स्वर से पढ़े जाते हैं। उन्हें 'ऋच्' कहते हैं और ऐसे मन्त्रों के सकलन को 'ऋग्वेद' कहते हैं। कुछ मन्त्र प्रधान रूप से गद्य में हैं और वे धीरे-धीरे पढ़े जाते हैं, उन्हें 'यजुस्' कहते हैं और इनके सकलन को 'यजुर्वेद' कहते हैं। कुछ मन्त्र छन्दोबद्ध हैं और गाये जाते हैं, उन्हें 'साम' कहते हैं और उनके सकलन को 'सामवेद' कहते हैं। प्रत्येक मन्त्र का एक 'देवता' और एक 'ऋषि' है। इन मन्त्रों के द्वारा उन देवताओं की स्तुति की गयी और उससे देवता-

वेदों का नाम-
करण

१ वायुपुराण, ६१-१०४; महाभारत, शान्तिपर्व; २३१-५६-५८; सन-त्सुजातवचन; वाक्यपदीय, १-५।

२ १-१६४-४५।

माने प्रसन्न होकर स्तुति करने वाला की कामना की पूर्ति की यह अनुमान किया जाता है। इस प्रकार वात् में भी देवताओं की प्रसन्न करने के लिए स्तुति की जाने लगी। उद्गा मन्त्रा में कुछ मन्त्र ऐसे हैं जो गाये जा सकते हैं। अतएव उन स्तुतियाँ व गान द्वारा साधका ने देवताओं का प्रसन्न कर अपना कामना की पूर्ति की होगी। कुछ मन्त्र ऐसे थे जो सीधे पढ़ जा सकते थे। मन्त्रों का शुद्ध स्वरूप में रखने के लिए तथा आनुपूर्विक परम्परागत पाठ की रक्षा के लिए आठ प्रकार के विधान हैं जिन्हें विहृति कहते हैं। ये आठ विहृतियाँ क्रमशः अष्टा माला गिना देता ध्वज दण्ड रथ तथा धन नाम से प्रसिद्ध हैं। अतएव यन्त्रा न वेद का पाठ लोग कष्टमय रखते आये हैं।

यह अनुमान किया जाता है कि स्तुतियाँ के द्वारा मनुष्या ने अपनी कामनाओं की पूर्ति की। सम्भव है यह भी उसी समय ध्यान में आया हो कि स्तुतियाँ के द्वारा देवताओं को योगों में आनन्द कर, उन्हें हविष का भाग देकर प्रसन्न कर अपनी कामनाओं को सफल करें। अतएव लोग धन करने लगे और उद्गा मन्त्रा से देवताओं को आहूत किया और वे सभी मन्त्र यजुर्वेद के नाम से प्रसिद्ध हुए।

यही कारण है कि सामवेद और यजुर्वेद के मन्त्र ऋग्वेद में मिलते हैं। यह ध्यान में रखने की बात है कि स्तुति करने वाले साधक इन मन्त्रों में से अधिकांश मन्त्रों का साधारण सुलभोग के लिए तथा अपने गुरुओं के नाम के लिए प्रयोग करते थे। ऐसी स्थिति में गुरु भी तो साधका से बन्ना लेने के लिए तत्पर अवश्य रहे होंगे ऐसा अनुमान होता है। ये गुरु मायावी थे और इनकी चाल बहुत विचित्र थी। किस रूप में साधका पर हमला करेंगे यह कहना कठिन था। अतएव साधका को इन गुरुओं से अपनी रक्षा के लिए सत्कार के समस्त विषयों का ज्ञान रखना आवश्यक था और उद्गा वात्ता के अनुकूल वे स्तुतियाँ भी करते थे। ये सभी मन्त्र और सत्कार की सभी वस्तुओं के ज्ञान का भण्डार ऋग्वेद के मन्त्रों में निहित है। विशेष कर इसमें गति वृत्तिकरण स्तम्भ विद्वेष, उच्चाटन तथा मारण इत्यादि पदार्थों तथा अन्य अभिचार कर्मों के लिए भी विधान के मन्त्र हैं। इस प्रकार वस्तुतः एक ही वेद के चार विभाग हुए जिनकी परम्परा आज तक पथक् रूप में चली आयी है। इन चारों प्रकार के मन्त्रों का बाद में ब्रह्मव्यास ने पथक्-पथक् सक्त्वन किया जो संहिता के नाम से आज भी प्रसिद्ध है। परन्तु वस्तुतः ये सब एक ही हैं। एक ही आत्मस्वरूप

की, तेजोमय रूप की, स्तुति के रूप में ये तेज स्वरूप वेदमन्त्र प्रसिद्ध हैं। अतएव सन्तसृजात ने कहा है—

‘एकस्य वेदस्याज्ञानाद् वेदास्ते बहवः कृताः’

एक वेद को न समझे जाने के कारण उन्होंने बहुत से वेद कर दिये।

निरुक्त के टीकाकार दुर्गाचार्य ने भी लिखा है—

‘वेदं तावदेकं सन्तमतिमहत्त्वात् दुरध्ययमनेकशाखाभेदेन समाम्ना-

सिषुः सुखग्रहणाय व्यासेन समाम्नातवन्तः।’ निरुक्त १,२०,२

वेद तो एक ही है, किन्तु बहुत बड़ा है और पढ़ने में बहुत कठिन है। इसलिए व्यास ने इसे अनेक शाखाओं में विभक्त किया जिससे सुखपूर्वक लोग इसे पढ़ सकें और समझ सकें।

ऋग्वेद को इक्कीस, यजुर्वेद को एक सौ, सामवेद को हजार तथा अथर्ववेद को नौ शाखाओं में बाँट दिया गया।

सायणाचार्य ने भी अपनी ‘ऋग्वेदभाष्य-भूमिका’ में इस विषय का उल्लेख किया है और शास्त्र में भी इसके अनेक प्रमाण हैं। जो लोग पहले से ही वेद चार थे, इनकी चर्चा वेद में ही है, ऐसा कहते हैं उन्हें समझना चाहिए कि तेज स्वरूप, अभय-ज्योति-स्वरूप ‘वेद’ एक ही है। उसी के वर्गीकरण करने से चार भाग हुए। यही नीचे कहा भी गया है।

इन चारों संहिताओं के ऋत्विगों के भिन्न-भिन्न नाम हैं। ‘होता’ ऋग्वेद के, ‘उद्गाता’ सामवेद के, ‘अध्वर्यु’ यजुर्वेद के तथा ‘ब्रह्मन्’ अथर्ववेद के पुरोहित कहे जाते हैं। इन चारों का उल्लेख ऋग्वेद में ही एक ही स्थान ऋग्वेद में चारों वेदों के नाम में हमें मिलता है। (२.१२.१०.९१) इन बातों से यह स्पष्ट है कि चारों संहिताएँ एक ही समय की हैं और स्वतन्त्र भिन्न-भिन्न ग्रन्थ नहीं हैं, प्रत्युत एक ही ग्रन्थ के चार स्वरूप हैं, जो परस्पर सम्बद्ध हैं। यही कारण है कि अन्य तीनों संहिताओं के मन्त्र ऋक्संहिता में हमें मिलते हैं। इसके अतिरिक्त ऋग्वेद में ही चारों वेदों के नामों का भी उल्लेख है—

‘तस्माद्यज्ञात् सर्वहुत ऋचः सामानि जज्ञिरे।

छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद्यजुस्तस्मादजायत।’ ऋग्वेद, १०.९०.९।

इस मन्त्र में ‘ऋच्’ से ‘ऋग्वेद’, ‘सामानि’ से ‘सामवेद’, ‘छन्दांसि’ से ‘अथर्ववेद’ एवं ‘यजुप्’ से ‘यजुर्वेद’ समझा जाता है। वृहदारण्यकोपनिषद् में भी ‘छन्दांसि’ पद

से 'अथर्ववेद' का ग्रहण किया गया है। अतएव सभी संहिताएँ एक ही वेद के अन्तर्गत हूँ वेद कायभेद से व भिन्न भिन्न नहीं जाती हूँ।

इन बातों से यह स्पष्ट है कि वेद की अभिव्यक्ति ऋषियों की तपस्या के कारण हुई थी। ऋषियों की तपस्या के काल में भग्न होना के कारण इन भग्न की अभिव्यक्ति भी भिन्न भिन्न समय में हुई होगी। वस्तुतः अभिव्यक्ति का कोई निश्चित समय हा नहीं सकता। यह तो आत्मा के अनुग्रह पर निर्भर है जब वह अपने भक्तों का अपनी इच्छा से अपने आपको अभिव्यक्त करना चाहे— यमेष्वं वंशुते तेन सम्प्रसृतं स्वयं आत्मा वंशुते तन स्वाम्। (कठ० २।२३)। वेद एक ही है और तेज स्वदेव है। वेद अनादि है और चारों संहिताएँ एक ही वेद के अंग होकर एक ही समय में धा हूँपावि।

वेद को स्पूल् दष्टि से विद्वाना ने 'कर्मकाण्ड' और 'शास्त्राण्ड', इन दो भागों में विभक्त किया है। कर्मकाण्ड में उपासनाओं का तथा शास्त्राण्ड में आध्यात्मिक चिन्तना का विनोप कर विचार है। अतएव कर्मकाण्ड के नियमों का आधार पर भिन्न भिन्न प्रकार से जिज्ञासु को सबसे पहले सहाचार का पालन और अतःकरण की गुद्धि अवश्य करनी चाहिए। इनके बिना कोई भी काम सम्पन्न नहीं हो सकता और न तो जीवन के लक्ष्य का प्राप्ति ही हो सकती है। वेद में जितने प्रकार के उपासना के भेदों का निरूपण है व सभी सब के लिए आवश्यक नहीं हूँ। इन कर्मों में कुछ तो नित्यकर्म हूँ जिनके करने से कोई पुण्य या अपूव वस्तु नहीं मिलती कोई धर्म नहीं होता किन्तु न करने से पाप हाता है जसे सध्यापासना आदि और कुछ काम्य तथा नमित्तिक कर्म हाते हूँ जिनके करने से उन कर्मों का फल मिलता है और न करने से कोई अनुचित या पाप भी नहीं हाता जसे अन्वमधयन करना आदि। काम्य तथा नमित्तिक कर्म अपने-अपने अधिकार के भेद से करना उचित है और सभी कर्म का करने का योग्यता या अधिकार सबकी नहीं है। अतएव अपने अधिकार के अनुसार उपासना करने में ही सफलता मिलती है अथवा विघ्न होना है और जिज्ञासु के प्रयत्न विफल हो जान हूँ। यह बात आजकल भी उसी प्रकार सत्य है और सभी को स्वीकार करनी चाहिए। किसी काम के योग्य यदि कोई व्यक्ति न हो तो उस पर उस काम का भार कभी भी न सौपा जाना चाहिए।

किसी प्रकार की उपासना हो अपने अधिकार के अनुसार जिज्ञासु को अवश्य करनी चाहिए। अथवा उसके अतःकरण के भग्न दूर नहीं होने और उसमें गान

का उदय भी नहीं होगा तथा परम पद की प्राप्ति भी नहीं होगी। उन्हीं से यह स्पष्ट है कि 'कर्मकाण्ड' भी दर्शन-शास्त्र की विचारधारा के अन्तर्गत ही है। अतएव उक्त भावना के अनुसार नमस्त वेद भी दर्शन-शास्त्र के अन्तर्गत है, यह कहना भी अनुचित न होगा। ऐसा मानने पर भी इन स्थान पर हम विशेष रूप से साक्षात् आध्यात्मिक विचारों को ही दर्शन-शास्त्र के अन्तर्गत मानते हैं। इसलिए दार्शनिक, अर्थात् आध्यात्मिक विचारधारा की चर्चा इन प्राचीनतम ग्रन्थ में किन प्रकार हुई है, उसी का निरूपण यहाँ हम करते हैं, जिससे यह स्पष्ट हो सके कि आध्यात्मिक विचारों का लिखित प्रमाण भारतवर्ष में कितना प्राचीन है।

सासारिक साधनों के द्वारा अपने दुःख को दूर करने में असमर्थ जिज्ञासु देवता की स्तुति करना है—“हे आदित्य ! मुझे दाहिने और बाएँ का ज्ञान नहीं है, मैं पूर्व और पश्चिम दिशाओं को नहीं जानता। मेरा ज्ञान परिपक्व नहीं है और अभय-ज्योति के (ज्ञान के बिना) मैं मूढ़ और हतोत्साह हो गया हूँ। यदि तू में आत्मा आप की कृपा हो, तो मैं अवश्य ही उस 'अभय-ज्योति' की लोभ प्राप्त कर सकता हूँ।” इसके अनन्तर ऋग्वेद के एक दूसरे मन्त्र में भी इसी 'अभय-ज्योति' के लिए साधक ने प्रार्थना की है।^१ इन मन्त्रों में परम तत्त्व को जानने के लिए जिज्ञासु ने आत्म-नमर्पण किया है। बिना आत्म-समर्पण के ज्ञान का उदय हो ही नहीं सकता। हम लोग भगवद्गीता में स्पष्ट पढ़ते हैं कि अर्जुन दिन-रात प्रत्येक अवस्था में परब्रह्मस्वरूप भगवान् कृष्ण के साथ रहने पर भी ज्ञान को नहीं प्राप्त कर सके, किन्तु युद्ध-क्षेत्र में पहुँच कर सेना को देखकर अर्जुन को विपाद ने घेर लिया और उन्होंने युद्ध करने से अपने को सर्वथा असमर्थ बताया।

परन्तु इसी के साथ-साथ यह भी स्पष्ट है कि अर्जुन ने अपने अभिमान का परित्याग किया। हार मान गये और अहंकार को दूर कर अपने को कृष्ण भगवान् के चरणों में समर्पित कर दिया। अहंकार के परित्याग से एव अभिमान का परि-आत्मसमर्पण से बिना किसी बाधा के भगवान् ने उन्हें उसी त्याग क्षण ज्ञान का उपदेश दिया और अर्जुन का मोह दूर हो गया। यही तो अहंकार की पराजय तथा परा भक्ति की महिमा है।

^१ ऋग्वेद, २. २७. ११ ।

^२ ऋग्वेद, २. २७. १४ ।

वैदिक संहिताओं को पढ़ने से यह मालूम होता है कि उस समय के लोग सासारिक वाता से पूर्ण अभिन्न थे। उन्हें भित्ति जल, तेजस तथा वायु के गुणों का पूर्ण परिचय था। उन्हें मृत्यु का बहुत भय था। वे दीर्घ जीवन के लिए देवताओं से विविध शक्ति की प्रार्थना करते थे।^१ किस प्रकार की उपासना से कौन-सी शक्ति प्रसन्न होगी थी यह भी उन्हें मालूम था। उनमें ब्रह्मा के प्रति भ्रष्टा तथा भक्ति थी। गणेश के प्रति द्वेष था। उपासना के द्वारा मनोरथ की सिद्धि में उन्हें पूर्ण विश्वास था।^२ सुख-दुःख का गान-अपान का नित्य-अनित्य का अमय अमर तथा अजर का इस लोक एवं परलोक का उन्हें पूर्ण गान था। यही कारण था कि वे लोग अभय-ज्योतिस्वरूप उस परमात्मा के गान के लिए देवताओं की स्तुति करते थे। देवताओं की उपासना में अपन-अभिमान का निस्कार एवं

अहंकार का नाश स्वीकार करना ही परम सुख की प्राप्ति का साधन था। किण्व सौंकरिक उपायों की असफलता को मानना है। अन्त में उपमाणाओं में भी जो सूक्ष्म रूप से अहंकार विद्यमान है उस भी अन्तःकरण से सबंध निवाला है और दली शक्ति के बिना ये सब सफल हो नहीं सकते। ये सभी बातें वैदिक समय के जिज्ञासुओं को अच्छी तरह मालूम थी। उपासनाओं के अवसर पर साधक साध्या के साथ एक बन जाता था।^३ अर्थात् जीवात्मा तथा परमात्मा के अभेद या ऐक्य-ज्ञान से ही धर्म उद्देश्य की सिद्धि होती है यह भी वे लोग जानते थे और इस ऐक्य का साक्षात् अनुभव करते थे। ये सभी भावनाएँ तत्त्व जिज्ञासुओं के अन्तःकरण में स्पष्ट रूप से विद्यमान थी। इन बातों से यह स्पष्ट है कि दार्शनिक विचारधारा भारतवर्ष में सृष्टि के आदि से ही विद्यमान है और जिज्ञासु दुःख की निवृत्ति के लिए तेजस्वरूप देवताओं के साथ उपासनाओं के द्वारा एक हो जाने के लिए तत्पर रहा था।^४ ये तो साधारण बातें हैं। अब हम कुछ विषयों का उल्लेख यहाँ करते हैं।

वेद में जगत की उत्पत्ति के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न प्रकार के विचार हैं।

^१ ऋग्वेद १० १६४ ४, अथर्ववेद, ३ २ ४ तथा २० ९६ ९।

^२ ऋग्वेद ८ १३ ६।

^३ यजुर्वेद, १-५, १०।

^४ यजुर्वेद, १-५ १०।

‘अग्नि’ से जगत् की उत्पत्ति कही गयी है, पश्चात् ‘सोम’ से पृथ्वी, अन्तरिक्ष, दिन, रात, जल तथा औषधियों की उत्पत्ति मानी गयी है। ‘त्वष्टा’ वेद में सृष्टि का विचार ने समस्त जीवों को उत्पन्न किया। ‘इन्द्र’ ने समस्त पृथ्वी तथा अन्तरिक्ष को उत्पन्न किया। इन्होंने ही तीनों लोकों को तथा जीवों को उत्पन्न किया। इसी प्रकार कभी विश्वकर्मा, कभी वरुण, आदि ससार की सृष्टि करने वाले कहे गये हैं।)

इन विभिन्न मतों का अभिप्राय ऐसा मालूम होता है कि ये सभी अर्थवादमात्र हैं। साधकों को अपने कार्य की सिद्धि के लिए जिस किसी देवता की अपेक्षा हुई, उन्हें साधक ने सब से बड़ा बनाया, यहाँ तक कि उन्हें जगत् का स्रष्टा ही बना दिया। यह स्वाभाविक है। जिससे कार्य लेना है, उसकी स्तुति में किसी प्रकार की त्रुटि करने से कार्य में सफलता नहीं मिल सकती। इसलिए इन बातों से समय-समय पर भिन्न-भिन्न कार्य के लिए भिन्न-भिन्न शक्ति की प्रधानता स्पष्ट है। इसी के साथ-साथ यह भी कहा जा सकता है कि ‘एकं सत् ब्रह्मा विप्रा वदन्ति’ इस मन्त्र के अनुसार इन देवताओं में अभेद है, ऐसा उन लोगों का विश्वास था। इस प्रकार की अभेद-बुद्धि ऋग्वेद के मन्त्रों में ही स्पष्ट है। (ऋग्वेद, १-७, १६४, ४६; ८.५८।)

‘असत्’ को विश्व का उपादान कारण माना गया है।^१ विश्वकर्मा ने बिना किसी की सहायता से विश्व की रचना की। सायणाचार्य ने तो स्पष्ट कहा है कि परमात्मा ने अपनी शक्ति से समस्त ब्रह्माण्ड को रचा। इसी शक्ति को ‘माया’ कहते हैं, किन्तु यह देव-शक्ति है, नित्य है। शांकर-वेदात की ‘माया’ की तरह यह ‘अनिर्वचनीय’ नहीं है।^२ यही बात तैत्तिरीय ब्राह्मण में भी स्पष्ट कही गयी है।

नासदीय-सूक्त^३ तो दार्शनिक सूक्त ही है। इसमें सृष्टिप्रक्रिया का विशद वर्णन है। सूक्त में कहा गया है कि सृष्टि के आरम्भ में न ‘असत्’, न ‘सत्’; न ‘अन्तरिक्ष’ और न ‘व्योम’ था। मृत्यु का भी भय नहीं था। केवल वह ‘एक’ था, उसके अतिरिक्त कोई भी नहीं था। अघकार मात्र सर्वत्र था। जल था, प्रकाश नहीं था। वह ‘एक’ ‘तपस्’ से उत्पन्न हुआ, इत्यादि सृष्टि के सम्बन्ध में ऋग्वेद में विचार मिलता है। इस सूक्त से यह स्पष्ट है कि सृष्टि के आरम्भ में एक कोई अव्यक्त चेतन था, जिससे कालान्तर में सृष्टि के वैचित्र्य अभिव्यक्त हुए। उस अव्यक्त चेतन

^१ ऋग्वेद, १०. ७२. २-४।

^२ ऋग्वेद, २. ८. ९।

^३ ऋग्वेद, १० १२९।

न सत्त्वं कहा गया है। यन्त्रु मही सव्यापरी गति है इसी से भानागति
इच्छागति तथा विद्यागति की अभिव्यक्ति हानी है। यही भारता ऋग्वेद के
प्रथम भण्डल में भी स्पष्ट है।^१

एक व्यापक गति का वर्णन हमें वेद में स्पष्ट मित्रा है। इसी से समस्त
स्पष्टि हानी है। यहाँ माय यजुर्वेद के पुरषसूक्त^२ में भी स्पष्ट है। वेद में इन्द्र
सबसे बड़ा दैवता मान गये हैं। यही इन्द्र सावणाचाय के विचार में कभी अग्नि,
कभी सूर्य और कभी वायु के रूप में वर्णित है। अन्तरिक्ष
एक व्यापक गति का सभी जगत् इन्हीं इन्द्र के रूप है। इसीलिए वेद न कहा
है—‘इन्द्रो मायाभि पुररूप ईयते’ अर्थात् अपनी शक्तिमाय के
द्वारा इन्द्र बहुत-से रूपों का कारण बन लेते हैं। यही कारण है कि साधक अपनी
शक्ति के अनुसार चाहे जिस दैवता की स्तुति करे बिन्तु वह स्तुतिर्वा सभी इन्द्र के
प्रति हानी है। यही बात वाच का भगवद्गीता में भी भगवान ने कही है।^३ इन
वाचों से यह स्पष्ट है कि वेद में अद्वितीय सव्यापक अव्यक्त उस ‘एक’ का वर्णन
है जो सव्यापकमान है जो दुष्टों का दमन करता है तथा सृजना की रक्षा करता
है।^४ यही एक गति विष्वक्कर्मा के भी रूप में वेद में वर्णित है।^५

इसी व्यापक परम गति का भिन्न भिन्न नाम से वेद ने वर्णन किया है। इसी का
अर्थ ज्योतिष ‘परम व्योम्नः’ परम एवम् अव्यक्त, आदि
व्यापक गति नाम से वर्णन किया गया है। जीवात्मा और परमात्मा के स्वरूप
का परिचय ऋग्वेद के प्रसिद्ध ‘ह्यनुपर्णा समुद्रा’^६ इत्यादि मन्त्र में स्पष्ट है। इसी
परमात्मा का साक्षात्कार करना भारतीय ज्ञान का परम लक्ष्य है। इसी से दुष्ट की
चरम निवृत्ति होती है। यही यजुर्वेद ने कहा है—‘तमेव विदित्वाऽतिमत्युमेति’।^७
यजुर्वेद में अनेक मन्त्र हैं जिन में परमेश्वर का वर्णन है जो जगत् में अनेक रूप से

^१ ऋग्वेद १ ३ १० १२। ^२ यजुर्वेद, १६ अध्याय। ^३ ऋग्वेद, ६ ४७ से १८।

ऋग्वेद १ ७। ^४ गीता ९ २३।

^५ ऋग्वेद, ६ २३ ३ ४६, गीता ४ ८।

^६ ऋग्वेद १० ८१ १। वही २ २७ ११। ^७ वही, १ १४३ २।

^८ ऋग्वेद १ २२ २० २१। ^९ वही, १० १६४ २०। ^{१०} वही ३१ १८।

अभिव्यक्त होते हैं तथा जिन के ज्ञान से जिज्ञासु को चरम लक्ष्य की प्राप्ति होती है और वह सर्वज्ञ हो जाता है।^१

यद्यपि किसी दार्शनिक विषय का सागोपांग विचार एक किसी स्थान में वेद में नहीं मिलता और न वह मिल ही सकता है, किन्तु छोटे से छोटे तथा बड़े से बड़े तत्त्वों के स्वरूप का साक्षात् दर्शन तो ऋषियों को हुआ था और वे सब अनुभव वेद में व्यक्त रूप में वर्णित हैं। उसमें लौकिक तथा अलौकिक सभी बातें हैं। स्थूलतम तथा सूक्ष्मतम रूप से भिन्न-भिन्न तत्त्वों का परिचय वेद के अध्ययन से हमें प्राप्त होता है।

वाद के न्याय-वैशेषिक आदि दर्शनों के समान वेद का अपना कोई एक प्रतिपाद्य मत नहीं है। ऋषियों की तपस्या के फलस्वरूप आत्मतत्त्व का अपना-अपना साक्षात् अनुभव ही 'वेद' है अथवा ज्योतिस्वरूप आत्मा ही वेद है। किसी एक विषय के सम्बन्ध में यह कोई एक ग्रन्थ तो है ही नहीं। अतएव इसका अपना न कोई 'दर्शन' है और न कोई मन्तव्य। यह तो साक्षात् प्राप्त ज्ञान के स्वरूपों का सकलन है, भण्डार है। इसी से तत्त्वों को निकाल कर वाद में विद्वानों ने अपने-अपने विचार के लिए एवं दर्शनों के निर्माण के लिए ज्ञान का सचय किया है।

आचार का निरूपण

यह कहा जा चुका है कि ज्ञान की प्राप्ति के लिए कर्म की आवश्यकता है। बिना पवित्र कर्म के अन्तःकरण के मल दूर नहीं हो सकते और अन्तःकरण के शुद्ध हुए बिना अहंकार दूर नहीं होगा और न ज्ञान ही प्राप्त हो सकता है। अतएव जिस वेद में ज्ञान का इतना विचार है, उसमें पवित्र आचरण तथा शुद्ध कर्मों के लिए विचार न हो, यह सर्वथा असम्भव है। ऋषियों की तपस्या का वर्णन तथा देवताओं के प्रति की गयी स्तुतियों का वर्णन वेद में है। ये तपस्याएँ तथा स्तुतियाँ पवित्र कर्म ही हैं, शुद्ध आचार हैं। इनमें सफलता प्राप्त करने के लिए ऋषियों को अपने छोटे तथा बड़े आचरणों को पवित्र रखना अत्यावश्यक था। परम तत्त्व की

^१ यजुर्वेद, १. १७. ९।

प्राप्ति के लिए पवित्र आहार शुद्ध पान तथा निश्चल पवित्र विचार ये सभी बहुत ही आवश्यक हैं। इनके बिना जिनामु या ऋषि भी अपन सत्य तत्त्व महा पहुँच सकते।

सामूहिक प्रायना में वे लोग विशेष सामर्थ्य मानते थे।^१ साधक लोग दुष्टा का दमन करने के लिए तथा साधुआ का रक्षा के लिए देवताओं की स्तुति करते थे। वे लोग ऋतु की ज्यातिप्यति कहते थे और उसे बहुत ऊँचा स्थान देते थे।^२ पाप से द्रुत डरते थे और उससे बचने के लिए देवताओं से प्रायना करते थे। अमृत्य बोलना बड़ा पाप समझा जाता था। ये लोग सूनता वाक अथान सत्य और प्रिय वचन बोलते थे।^३ असत्य बालन बालों से तथा मनुष्या की हत्या करने वालों से वे लोग घृणा करते थे।^४ लोभ छल अभिमान मोघ झूठा आदि निन्दनीय कर्मों से तथा अष्ट कम में विघ्न देने वाले देवनिन्दक और दूसरा की उन्नति को न सहने वाले ब्राह्मणों के द्वेषी तथा कृपण आदि एवं दुष्ट कम करने वालों से यदि ऋषि लोग घृणा करते थे।

जो देवता उपयुक्त पवित्र आचरण रखते थे वे 'धतत्रत', 'नासत्या', 'सत्यपरायण' सत्यधर्मा सत्त्वमपालक 'सुम्पकृत', आदि विगणना से सम्मानित किये जाते थे।^५ साधक लोग देवताओं की स्तुति करते थे क्योंकि वे लोग हिंसा द्वेष आदि दुगुणों से दूर रहा करते थे। दुष्ट आचरण रखन के कारण राक्षसा से ये लोग घृणा करते थे।^६ ये लोग गाय घाहा आदि जीवों पर दया रखते थे तथा सभी जीवों की भलाई के लिए देवताओं से प्रायना करते थे। ऐन्द्रजालिक, अभिचार चरित्र को मष्ट करने वाली चेष्टा तथा 'अभिचार आदि कर्मों से ये लोग बहुत घृणा करते थे और इन सब कर्मों के करने वाला को 'नारकीय जीव कहते थे।^७ वे लोग स्वयं बड़ सत्ताकारी और धार्मिक नियमों का कट्टर पालन करने वाले होते थे।

^१ ऋग्वेद, ११७९। ^२ ऋग्वेद, १२३५।

^३ ऋग्वेद १८८ १२३९, २२। ऋग्वेद, ११२५, ६६१।

^४ ऋग्वेद, ११५६, १९०२, १९४९, १११५६ इत्यादि।

^५ ऋग्वेद, ११५, ११२७, ११५६, २२९१, १४१०, १८१ इत्यादि।

^६ ऋग्वेद, १४४, ११८३ इत्यादि। ^७ ऋग्वेद, १२२५।

^८ ऋग्वेद, ४५५।

यज्ञादि विशेष कर्म करने से स्वर्ग की प्राप्ति होती है तथा अनुचित कर्म करने से नरक को जाना पड़ता है, इन सिद्धान्तों में उन्हें पूरा विश्वास था ।

इस प्रकार आचार-पालन में वे सदैव तत्पर रहते थे ।

कर्मवाद

अच्छे कर्म करने से पुण्य होता है और कालान्तर में उससे सुख की प्राप्ति होती है तथा अनुचित कर्म करने से पाप और दुःख मिलता है, इस जन्म के पूर्व तथा पश्चात् भी जीव का अस्तित्व रहता है और जीवनकाल में पूर्व-पूर्व जन्मों में किये गये कर्मों के फलों को भोगने के ही लिए बराबर इस ससार में जीव का

पुण्य और पाप आना होता है, मरने पर जीव 'देवयान' तथा 'पितृयान' मार्ग से दूसरे लोको में जाता है, इत्यादि सिद्धान्तों के मूल में 'कर्म

की गति' है । वैदिक काल के सभी लोग थोड़ा-बहुत कर्म की गति को जानते थे, अन्यथा उपर्युक्त सिद्धान्तों को वे नहीं स्वीकार कर सकते थे । दार्शनिक विचार में

कर्म की गति की बड़ी महिमा है । वास्तव में ससार की सभी घटनाएँ, जीवों की सभी चेष्टाएँ, यहाँ तक कि स्वयं यह जगत्, कर्म की ही गति का फल है । देवता लोग भी कर्म के बन्धनों

से परे नहीं हैं । अवतार लेने पर भगवान् भी कर्म के गतिचक्र में घूमने लगते हैं । कर्म की गति बड़ी विचित्र है । इसके आदि-अन्त को जानना सरल नहीं है । सत्य ही कहा गया है—'गहना कर्मणो गतिः' ।

कुछ लोगों की धारणा है कि वैदिक संहिता-ग्रन्थों में कर्मवाद का उल्लेख नहीं है । हो सकता है कि 'कर्मवाद', 'कर्मगति' आदि शब्द वेद में न हों, परन्तु संहिताओं में कर्मवाद का उल्लेख ही नहीं है, यह धारणा सर्वथा निर्मूल है । इसलिए 'कर्मवाद' के सम्बन्ध में ऋग्वेद-संहिता में जो मन्त्र हैं, उनका यहाँ संकेत करना आवश्यक है ।

'शुभस्पति' (अच्छे कर्मों के रक्षक), 'धियस्पति' (अच्छे कर्मों के रक्षक), 'विचर्पणि.' तथा 'विश्वचर्पणि.' (शुभ और अशुभ कर्मों के द्रष्टा), 'विश्वस्य कर्मणो

कर्मवाद का उल्लेख घर्ता' (सभी कर्मों के आधार) आदि पदों का देवता लोगों के विशेषण में वेद में प्रयोग हुआ है । यज्ञादि कर्मों का वेदों में, विशेषतया यजुर्वेद में, अनेक प्रकार से विधान है । इन यज्ञों के करने से यज्ञ करने वाले को उसी समय फल मिलता था,—या मरने के बाद ? स्वर्ग

आदि साधक यथा की समाप्ति हाउ ही उनका फल नहा मिलना था किन्तु मरने के बाद ही यन्मान दूसरा शरीर धारण कर पूर्व जन्म में किये गये कर्मों का भाग करता था। कई मन्त्रों में यह स्पष्ट कहा गया है कि 'पुनः कर्मों के करने से अमरत्व की प्राप्ति होता है। जीव अनन्त बार इस ससार में अपने कर्मों के अनुसार उत्पन्न होता है और मरण की प्राप्ति करना है। कामन्व ने पूरा न अपने अनेक जन्मों का वर्णन किया है।' पूर्व जन्म के दुष्ट कर्मों के कारण लोग पाप कम करने में प्रवृत्त होते हैं। 'त्यागि' वेदा न मन्त्रों में स्पष्ट है।

इन सभी प्रसंगा से यह स्पष्ट है कि कर्म का फल होता है और एक जन्म में जो कर्म किया जाता है उसका फल दूसरे जन्म में अवश्य मिलता है तथा साधारणतया कर्म करने वाले जीव का ही अपन किये हुए उस कर्म के फल का भाग करना पड़ता है। इसी से आत्मा निय और व्यापक है यह भी प्रमाणित हो जाता है।

पूर्व-जन्म के किये हुए पाप-कर्मों से छटकारा मिल जाय। इसलिए मनुष्य देवताओं से प्रार्थना करता है। सचिन तथा प्रारम्भ कर्मों का भी वर्णन मन्त्रों में है। 'देवयान' तथा 'पितृयान' मार्ग का वर्णन और किस प्रकार अच्छे कर्म करने वाले लोग देवयान के द्वारा ब्रह्मलोक को तथा साधारण कर्म करने वाले चन्द्रलोक को 'पितृयान' मार्ग से जानें, इन सभी का वर्णन मन्त्रों में है। जीव पूर्व-जन्म के पाप कर्मों के भोग के लिए किस प्रकार बन्ध लता आदि स्थावर-शरीर में प्रवेश करता है, यह भा 'ऋग्वेद' में हमें मिलता है। 'मा सो भुजेमायजातमेनो', 'मा दूसरे के किये हुए कर्मों का भोग' है कि एक जीव दूसरे जीव के द्वारा किये गये कर्मों का भोग किस प्रकार कर सकता है जिससे बचने के लिए उक्त मन्त्रों में साधक न पापना की है। सत्य सकल्प से आजकल भी इन प्रकार कर्मकर्ता अपने

^१ ऋग्वेद, ४ २६ २७।

^२ ऋग्वेद, ७ ८६ ६।

^३ ऋग्वेद ६ २ ११।

ऋग्वेद, ३ ३८ २, १ १६४ २०। ^४ ऋग्वेद ३ ५५ १५, ७ ३८ ८।

^५ ऋग्वेद, ७-९ ३ ७ १०१ ६, ७ १० २ २।

ऋग्वेद, ७-५२ २।

^६ ऋग्वेद ६ ५१ ७

कर्म के भोग्य फल को दूसरे किसी को देता है और पाने वाला उस फल का भोग करता है ।

इन उपर्युक्त प्रकरणों से यह स्पष्ट है कि 'कर्मवाद' के प्रत्येक स्वरूप से साधक लोग वैदिक काल में पूर्ण रूप से परिचित थे । यह भी स्पष्ट है कि यद्यपि साधारण रूप से जो जीव कर्म करता है, वही जीव उस कर्म के फल का भोग भी करता है, किन्तु विशेष शक्ति के प्रभाव से एक जीव के कर्मफल को दूसरा भी भोग कर सकता है, इत्यादि बातों से हमें यह कहने में उत्साह होता है कि वैदिक संहिताओं में कर्म-गति के सभी पहलुओं को लोग जानते थे ।

इन सभी बातों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि भारतीय दर्शन के भिन्न-भिन्न अंगों का साधारण तथा कहीं-कहीं विशेष रूप में भी वर्णन हमारे सबसे प्राचीन ग्रन्थ में स्पष्ट रूप में मिलता है । संहिता के मन्त्रों को दर्शन की विचार-धारा हम लोग अपौरुषेय तथा अनादि कहते हैं और इन मन्त्रों में दार्शनिक विचार पूर्ण रूप में मिलते हैं, अतएव यह कहा जा सकता है कि भारतीय दर्शन के विचार भी अनादि काल से हैं । हाँ, इतना अवश्य है कि वेद में कोई भी विचार वर्गीकृत नहीं है । इसकी आवश्यकता ही उस समय नहीं थी । भारतीयों का जीवन ही तो दार्शनिक है । दोनों का उद्देश्य एक है और चरम लक्ष्य तक पहुँचने का साधन भी एक ही है । भारतीय जीवन-स्रोत में अन्य किसी धारा का मिलन नहीं था । किसी के साथ विरोध नहीं था । अतएव शान्त रूप में भारतीय दर्शन-विचारधारा, या भारतीय जीवन-स्रोत, सभी परम तत्त्व की प्राप्ति के लिए अविच्छिन्न रूप से अनादि काल से बहती चली आती थी । ये सभी बातें हमें वेद के मन्त्रों में मिलती हैं ।

देवता को ही 'आत्मा' समझ लेना

ससार-रूपी दावानल से दग्ध जिज्ञासु के दुःख की निवृत्ति का एक मात्र साधन 'आत्मा का दर्शन' है, यह उपदेश गुरु-मुख से सुन कर वह 'आत्मा' को ढूँढ़ने लगता है । प्रारम्भिक अवस्था में देवताओं की उपासनाओं के द्वारा तथा स्तुतियों के द्वारा दुःख की निवृत्ति देखकर जिज्ञासु इन्द्र, वरुण, पूषन्, आदि देवताओं को ही 'आत्मा' समझने लगे । वेद की संहिताओं के अध्ययन से तो इतना ही विशेष रूप में मालूम होता है । उसके बाद

उपासना से
दुःख-निवृत्ति

य' का दूसरा भाग 'ब्राह्मण' है जमें य' के विधान का विशेष विचार है। प्रत्येक य' का अपना-अपना ब्राह्मण है। इन ब्राह्मण-ग्रन्थों में उक्त विचारों के अनिर्दिष्ट दार्शनिक विचारों का विषय ज्ञान कहा देना पड़ता फिर भी उनका यथार्थ नहीं है। आखिर 'आर्ष' की भाषा में विषय प्रगति ब्राह्मण-ग्रन्थों में नहीं है।

ब्राह्मण-ग्रन्थों की तरह प्रत्येक य' का अपना-अपना आरण्यक-ग्रन्थ है। ये ग्रन्थ ब्राह्मण-ग्रन्थों के महायज्ञ ह और यों के रहस्यों का स्पष्ट करते हैं। इन ग्रन्थों में दार्शनिक विचारों का विषय ज्ञान है। यही कारण है कि कर्त्तव्य

महत्त्वपूर्ण उपनिषद् आरण्यक ग्रन्थों के ही भाग हैं। जैसे एतरेय उपनिषद् एतरेय आरण्यक का, महानारायण उपनिषद् तत्तिरीय आरण्यक का कौपान्दिक उपनिषद् कौपीनिक आरण्यक का भाग है। इनमें ब्राह्मण के कुछ भाग 'आरण्यक' कहलाते हैं और इसी आरण्यक के अन्तिम छ अध्याय 'वृहदारण्यक' नाम की महत्त्वपूर्ण उपनिषद् हैं। इसी प्रकार छान्दोग्य उपनिषद् भी आरण्यक से मिली हुआ ग्रन्थ है। यही कारण है कि दार्शनिक अध्ययन के लिए आरण्यकों का अध्ययन आवश्यक है।

यद्यपि देवताओं की स्तुति से एक य' और क्रियाओं से दुख की निवृत्ति विमा जग में तो हाथी है, किन्तु सहिष्णुता में बहुत-से ऐसे भी मात्र हमें मिलते हैं जिससे यह मान्य होता है कि जिनासु इस प्रकार की दुख निवृत्ति से संतुष्ट नहीं हैं। एक भक्त आदित्य से प्रायना करता है कि—

सायक की अन्तिम

'न दक्षिणा वि चिकित्ते न सध्या न प्राचीनमादित्या मोत पञ्चा ।

पाश्या चिद वसवो धीर्या चिद धुष्मानीतो अमय ज्योतिरग्याम ॥'

न मुझे दाहिने का और न बायें का ज्ञान है, न मैं पूर दिशा को और न पश्चिम दिशा को जानता हूँ। मेरी बुद्धि परिपक्व नहीं है और मैं हताश तथा व्याकुल हूँ। यदि आप मुझे पथ का प्रज्ञान करें तो मुझे उस प्रसिद्ध 'अमय-ज्योति' का ज्ञान हो जायगा।'

एक दूसरे मात्र में भक्त अग्नि मित्र वरुण तथा इन्द्र से प्रायना करता है—

'ऋग्वेद, २ २७-११ ।

‘अदिते मित्र वरुणोत मूल यद् वो वयं चक्रमा कच्चिदागः ।

उर्वश्यामभयं ज्योतिरिन्द्र मानो दीर्घा अभि नशन्तमित्वाः ॥’

‘हे देव ! आप लोगो के प्रति मैंने बहुत अपराध किया है, उसे क्षमा करें और मुझे उस ‘अभय ज्योति’ का वरदान दे, जिससे हमें अज्ञान क्लेश-दायक न हो’ ।^१

दूसरी बात यह देखी जाती है कि संहिताओं में अनेक देवताओं का वर्णन है। उनमें प्रत्येक को सबसे महान् कहा गया है। सभी देवता वस्तुतः एक-से महान् तो हो नहीं सकते, फिर सबसे बड़े देवता कौन है ? यह शका भक्त के मन में उत्पन्न हुई होगी।^२ अर्थात् सबसे महत्त्वपूर्ण जो देवता होंगे, वही वास्तविक ‘आत्मा’ होंगे, इस प्रकार की भावना साधक के मन में रही होगी। इससे स्पष्ट है कि तत्त्व-जिज्ञासा की निवृत्ति अभी भी नहीं हुई है और संहिताकाल में जिज्ञासा की प्रगति बढ़ती ही रही होगी।

तीसरी बात यह मालूम होती है कि दुःख-निवृत्ति के लिए यज्ञ सबसे महत्त्वपूर्ण साधन समझा जाने लगा। यज्ञ के अनेक भेद थे, किन्तु वे सभी भेद क्रमशः

यज्ञ और विष्णु का अभेद
एक ‘विष्णु-रूप’ में स्थिर हो गये और ‘विष्णु’ को ही ‘यज्ञ’ मान कर^३ उन्हीं की उपासना से जिज्ञासु लोग चरम पद की प्राप्ति समझने लगे। विष्णु ही अब सर्वव्यापक देवता हो गये और अन्य देवता लोग विष्णु के ही परायण बन गये।^४ केनोपनिषद् के यक्ष तथा देवताओं के सवाद से यह स्पष्ट हो जाता है कि देवताओं से ‘आत्मा’ भिन्न है तथा देवताओं की शक्ति ‘ब्रह्म’ की दी हुई है। देवताओं में स्वतन्त्र रूप से कुछ भी सामर्थ्य नहीं है।^५

अतएव केनोपनिषद् में कहा गया है कि जिस ‘आत्मा’ की खोज भक्त लोग करते हैं, वह देवताओं से भिन्न है।^६

✓ इस प्रकार ‘ब्रह्म-तत्त्व’ का परिचय हमें सब से प्रथम ब्राह्मण-ग्रन्थों में मिलता

^१ ऋग्वेद, २-२७-१४।

^२ जैमिनीय ब्राह्मण, २-६८; ‘यज्ञो वै विष्णुः’-तैत्तिरीय संहिता, १-७-४।

^३ तैत्तिरीय आरण्यक, १-८।

^४ खण्ड ३-४।

^५ १-५-९।

है। पहल मित्र, वह्मयनि यामु तथा मन, इत्यादी मानव स्वरूप 'ब्रह्म' कहने लगे।^१
 ब्राह्मण ग्रन्थमें 'ब्रह्म' का मालूम होता है कि भस्मा न ब्रह्म स हा दन्नाप्रा की उत्पत्ति मानी।^२ इस प्रकार 'ब्रह्म-तत्त्व व्यापक रूप में हमें ब्राह्मण-ग्रन्थों में मिलता है। निम्नु यह ध्यान में रचना चाहिए कि ब्राह्मण-ग्रन्थों में आत्मा और ब्रह्म ये दो भिन्न भिन्न तत्त्व समझे जाते थे। ब्रह्म देवताप्रा से अभिन्न तथा उनको उत्पन्न करने वाला था। वह द्रवस्वरूप सव्यापक एव स्वतन्त्र तत्त्व था। आत्मा को देवताप्रा से भिन्न एव विषय तत्त्व माना जाता था। अब जिज्ञासु के लिए ये ही दो तत्त्व साक्ष्य के लिए ये जिनके दर्शन से दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति हो सकती थी।

आरण्यक में ब्रह्म के तीन स्वरूप बह गये हैं। पृथ्वी आदि के रूप में स्थूल^३ मनस आदि के रूप में सूक्ष्म तथा प्रणव के रूप में सूक्ष्म।^४ जानिया के लिए यह ब्रह्म सत और अनानिया के लिए 'असत्' है।^५ प्रणव आरण्यक में ब्रह्म स्वरूप ब्रह्म स समस्त जगत् लय हो जाता है और उसी से पुन स्थावर और जगम-रूप में समस्त जगत् उत्पन्न होता है। यह सत्य पान और अन्त है।^६ परम आकाश में यह अभिव्यक्त होता है और इसी के दर्शन से मुक्ति मिलनी है।^७

आरण्यक के उपयुक्त वर्णन से यह स्पष्ट हो जाता है कि यह ब्रह्म के अन्त के ब्रह्म के समान त्रमश समझा जाना लगा। ब्राह्मण-ग्रन्थों में देवता के रूप में जो वेदान्त के ब्रह्म की भावना थी वह आरण्यक में उही देख पड़ती। अब तो वह गुह्य वेदान्त के ब्रह्म के समान देख पड़ने लगा। संहिता से लेकर आरण्यक तक ब्रह्म के स्वरूप का यह नमिक विकास है।

^१ गतपय ब्राह्मण ९.३.२४।

^२ तत्तिरीय आरण्यक, ७.६.८।

^३ तत्तिरीय आरण्यक ७-८।

तत्तिरीय आरण्यक, ८.६।

^५ तत्तिरीय आरण्यक, ९.१।

^६ तत्तिरीय आरण्यक, ८.२।

ब्राह्मण तथा आरण्यक-ग्रन्थों में 'ब्रह्म' के स्वरूप से भिन्न 'आत्मा' का स्वरूप देख पड़ता है। 'आत्मा' के स्वरूप के साथ देवता के स्वरूप का कोई भी सम्बन्ध नहीं है। 'आत्मा' के स्वरूप का भिन्न-भिन्न रूप अपने-अपने ज्ञान के विकास के अनुसार लोगो ने माना है। 'शतपथ ब्राह्मण' में मनुष्य के शरीर के मध्यम भाग के लिए 'आत्मा' शब्द का प्रयोग किया गया है^१ और पुन त्वक्, शोणित, मास और अस्थि के लिए 'आत्मा' शब्द का प्रयोग हुआ है।^२ उसी ग्रन्थ में वाद को मनस्, बुद्धि, अहंकार तथा चित्त के लिए भी 'आत्मा' शब्द आया है।^३ क्रमश जीवन की जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति तथा तुरीय, इन चारो अवस्थाओं के लिए भी 'आत्मा' शब्द का प्रयोग उसी ग्रन्थ में हमें मिलता है।^४ वाद को यह आकाश के साथ अभिन्न माना गया है^५ और इस प्रकार 'आत्मा' की एक पृथक् सत्ता स्वीकृत हुई।

आरण्यक-ग्रन्थों में भी 'आत्मा' के स्वरूप के सम्बन्ध में उपर्युक्त भावना के अतिरिक्त 'प्राण' के साथ 'आत्मा' के अभेद की भावना है।^६ इसके अतिरिक्त 'आत्मा' को 'विज्ञानमय' तथा 'आनन्दमय' भी आरण्यक में कहा गया है।^७ इसके अनन्तर अन्त में आत्मा को 'आनन्द' ही कह कर^८ आरण्यक ने 'आत्मा' के परम स्वरूप का परिचय दिया है। 'ऐतरेय ब्राह्मण' में द्यावा पृथिवी के बीच के आकाश के साथ 'आत्मा' को अभिन्न कहा गया है।^९ 'ऐतरेय आरण्यक' में 'आत्मा' के स्वरूप का पूर्ण परिचय दे दिया गया है। 'आत्मा' से ही लोको की सृष्टि बतायी गयी और उसके निरुपाधि तथा उपाधि-सहित स्वरूप का भी वर्णन किया गया है। वाद को चिद्-रूप पुरुष या 'ब्रह्मन्' के साथ इस 'आत्मा' को अभिन्न भी 'ऐतरेय आरण्यक' में कहा गया है।^{१०} यह भी इसी आरण्यक में स्पष्ट कहा गया है कि शुद्ध चैतन्य को छोड़कर अन्य कोई भी पदार्थ जगत् में नहीं है। यही 'आत्मा' सभी देवता है तथा स्थावर और जगम जो कुछ भी इस

^१ ७-१-१ ।

^२ ७-१-१ ।

^३ ७-१-१-१८ ।

^४ ७-१-१-१८ ।

^५ जैमिनीय ब्राह्मण, २-५४ ।

^६ तैत्तिरीय आरण्यक, ९-१ ।

^७ तैत्तिरीय आरण्यक, ९-१ ।

^८ तैत्तिरीय आरण्यक, ९-१ ।

^९ १-३-८ ।

^{१०} २-४-१, ३ ।

जगत में है, सभी आत्मा ही है। इसी आत्मा' से सृष्टि होती है, इसी में सभी पञ्च स्थित ह तथा इसी में अन्त में लीन भी हो जाते हैं।^१

उपयुक्त वाता से यह स्पष्ट होता है कि आत्मा का स्वरूप ज्ञान के त्रिभिन्न विकास के साथ-साथ अभिव्यक्त हुआ है। आत्मा के स्थूलतम तथा परिच्छिन्न रूप से प्रारम्भ कर सबव्यापक एवं सूक्ष्मतम स्वरूप का ध्यान हमें आरम्भ में देना पड़ता है। दंष्टात्मभावना से लेकर आत्म-स्वरूप पर्यन्त ज्ञान की सभी अवस्थाओं का निरूपण ब्राह्मण तथा आरम्भिक-ग्रन्थों में स्पष्ट है। एक अव्यक्त अवस्था से जगत की सृष्टि होती है और पुनः उसी अव्यक्त रूप में वह लीन हो जाता है। इस प्रकार आत्मा एक व्यापक परिणुद्ध दार्शनिक तत्त्व है, यह स्पष्ट रूप से श्रुतियाँ में कहा गया है।

ब्राह्मण तथा आरम्भिक ग्रन्थों में सृष्टि के सम्बन्ध में अनेक प्रकार के विचार हैं। बहुतों ने एक व्यापक प्रजापति की भावना की। इनका स्वरूप बहुत स्थूल माना गया, जो पाँच ज्ञानेन्द्रिय पाँच कर्मेन्द्रिय पाँच वायु पाँच भूत तथा मनस के मिश्रण से बना हुआ था। पश्चात् इन्हें अग्नि के साथ अभिन्न और सबव्यापक बतलाया गया। सृष्टि करने के अनन्तर इनका शरीर नष्ट हो गया और इससे अन्न उत्पन्न हुआ।^२ किसी ने ऋत से प्रजापति की सृष्टि मानी और 'ऋत' का अर्थ वास्तव में यम माना है^३ और वा' को यही ऋत ब्रह्म के साथ अभिन्न भी बतलाया गया है। कहीं असत् से सृष्टि और कहीं जल से भी सृष्टि कही गयी है। तत्तिरीय आरम्भिक में असत् से सत् की उत्पत्ति मानी गयी है। आत्मा ने बिना किसी की सहायता से आकाश वायु अग्नि आदि सभी पदार्थों को उत्पन्न किया। ऐतरेय आरम्भिक ने कहा है कि सभी पदार्थों में मनुष्य की ही ऐसी सृष्टि हुई जिसमें आत्मा की पूरा अभिव्यक्ति हो सकती है। अतएव सब प्रकार का ज्ञान मनुष्य में ही उत्पन्न हो सकता है। मनुष्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में ऐतरेय आरम्भिक में कहा गया है कि उत्पन्न होने

^१ २६१।

^२ शतपथब्राह्मण, ७.१.४.१७.२३ ७.१.२१, ६.८.१.२३।

^३ निरुक्त ४.१.९.९।

तत्तिरीय आरम्भिक, १.२३ सायणभाष्य।

शान्ति मिलती है, उन ग्रन्थों में अद्वितीय परमात्मा का वर्णन है, आभास है, परन्तु सभी बहिरंग की बातें हैं। उपनिषदों में परमात्मा के साक्षात्कार की अनुभूति है, उनके उपदेशों के द्वारा चिरस्थायी परम सुख, शान्ति और परम-अखण्ड-आनन्द का अनुभव होता है और अपने में ही 'आत्मा' का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रकार भिन्न-भिन्न विषयों का इन ग्रन्थों में निरूपण है।^१

'उपनिषद्' शब्द 'उप' एव 'नि' पूर्वक 'सद्' धातु से 'क्विप्' प्रत्यय लगाकर बना है। 'सद्' धातु का अर्थ है नाश, गति और शिथिल करना। 'उप' का अर्थ है 'समीप' तथा 'नि' का अर्थ है 'निश्चयपूर्वक'। वह विद्या, उपनिषद् शब्द का अर्थ या शास्त्र या विषय या पुस्तक जिसकी प्राप्ति से 'अविद्या' का निश्चित रूप से नाश हो, जो मोक्ष की इच्छा करने वाले को ब्रह्म या विद्या के समीप ले जाकर उसका साक्षात्कार करा दे, और जो ससार के बन्धनों को शिथिल कर दे, ये सभी अर्थ 'उपनिषद्' शब्द से निकलते हैं। परन्तु विचार करने पर यह मालूम हो जायगा कि ये सभी अर्थ वस्तुतः एक ही विषय का भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से प्रतिपादन करते हैं।

इसी अर्थ से यह भी स्पष्ट है कि उपनिषदों में 'अविद्या' के नाश के उपाय कहे गये हैं और 'विद्या' या 'परब्रह्म' या 'परमात्मा' के स्वरूप का निरूपण है तथा किस प्रकार उस परब्रह्म का साक्षात्कार हो सकता है तथा दुःख की चरम निवृत्ति एवं आनन्द की प्राप्ति हो सकती है, ये सभी बातें उपनिषद् के ध्येय विषय हैं। इसमें शिष्यों को समझाने के लिए युक्तियाँ दी गयी हैं तथा उन्हें उन युक्तियों का प्रामाण्य भी बतलाया गया है। इस से यह भी स्पष्ट है कि उपनिषद् की बातों की शिक्षा देने वाले आचार्य ब्रह्मज्ञानी थे तथा शिष्य ब्रह्म-विद्या को ग्रहण करने के अधिकारी थे। ये सभी बातें कठोपनिषद् में यमराज एव नचिकेता के कथोपकथन से स्पष्ट होती हैं।

उपनिषदों के अध्ययन से यह मालूम होता है कि ब्रह्मज्ञान के लिए जितनी शक़ाएँ जिस प्रकार के अधिकारियों को होती थी, उन सभी शक़ाओं का समाधान आचार्य के मुख से किया गया है। इन शक़ा-समाधानों में कोई क्रम नहीं शिष्यों की शक़ाओं को निवृत्ति है। कभी बहुत ही स्थूल विषयों का प्रतिपादन है और उसके बाद ही बहुत ही सूक्ष्म तत्त्व का विचार है और पुनः किसी अन्य स्थूल भाव को लेकर तत्त्व का विवेचन है। इस प्रकार उपनिषदों में विना

^१ उमेश मिश्र-हिस्ट्री आफ इंडियन फिलॉसफी, भाग १, पृ० ९५-९७।

उपनिषदों में दार्शनिक विचार

पहले कहा गया है कि सहिता ब्राह्मण तथा आरण्यक प्रधान रूप से उपासना के ग्रन्थ हैं। ये दार्शनिक ग्रन्थ नहीं हैं। किन्तु जसा कि ऊपर बर्णन किया गया है उपासना भी तो दर्शन का ही अंग है। इसके बिना अन्तःकरण की शुद्धि नहीं हो सकती, फिर ज्ञान का उदय ही नहीं हो सकता है।

उपासना दर्शन
का अंग

उपासना और ज्ञान का उदय अर्थात् आत्मा का दर्शन इन दोनों में घनिष्ठ सम्बन्ध है। हमलिये कमवाण्ड का विचार करते हुए सहिता आदि ग्रन्थों में 'आत्मा' के सम्बन्ध में सामान्य तथा परम्परागत में अनेक विषयों का विचार मिलता है जिसका दिग्दर्शन ऊपर कराया गया है। यही कारण है कि ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों में उपासना के विचार के साथ-साथ आध्यात्मिक विचार भी मिलते हैं तथा उपनिषदों में आत्मा के विचार के साथ-साथ उपासनाओं का भी विचार हमें मिलता है।

वैदिक मन्त्रों के चार विभाग हैं—संहिता ब्राह्मण आरण्यक तथा उपनिषद। ये सभी श्रुति कहे जाते हैं और इनकी प्रामाणिकता तथा सत्यता पर सभी का विश्वास है। प्रथम तीन भागों में प्रधानतया स्तुति यज्ञ एवं उपासना का वर्णन है। गुरु के मुख से कोई उपदेश इन भागों में नहीं है। ज्ञान की बातें साधारण रूप से हैं। इनमें तत्त्व का कोई स्थान नहीं है। किसी विषय पर तत्त्व वितर्क के द्वारा विचार नहीं किया गया है।

वैदिक मन्त्रों के
विभाग

उपनिषदों में प्रधान रूप से तत्त्व का स्थान है। मुक्ति के द्वारा आत्मा के स्वरूप का परिचय कराया गया है। उपासना का विचार भी उपनिषदों में है किन्तु गौण रूप से तथा वह भी आत्मा के साक्षात्कार करने के लिए है। गुरु शिष्य के कथनोपकथन के रूप में ज्ञान की बातें सिखायी गयी हैं। ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों में ब्रह्म और आत्मा पथक तत्त्व देख पड़ते हैं ब्रह्म आध्यात्मिक तत्त्व मालूम होता है किन्तु उपनिषदों में ये दोनों तत्त्व अभिन्न सिद्धाये गये हैं। ब्राह्मण तथा आरण्यक में देवताओं का प्रधानत्व है किन्तु उपनिषदों में आत्मा या ब्रह्म-तत्त्व की प्रधानता है। अभेद की सामान्य अनुभूति ब्राह्मण तथा आरण्यक में भेद में अभेद का प्रतिपादन है और उपनिषदों में अभेद की सामान्य अनुभूति सिद्धायी गयी है। ब्राह्मण और आरण्यक के विचार के अनुसार लौकिक तथा पारलौकिक अस्थायी मुख और

उपनिषदों का
विषय

अभेद की सामान्य
अनुभूति

शान्ति मिलती है, उन ग्रन्थों में अद्वितीय परमात्मा का वर्णन है, आभास है, परन्तु सभी बहिरंग की वाते हैं। उपनिषदों में परमात्मा के साक्षात्कार की अनुभूति है, उनके उपदेशों के द्वारा चिरस्थायी परम सुख, शान्ति और परम-अखण्ड-आनन्द का अनुभव होता है और अपने में ही 'आत्मा' का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रकार भिन्न-भिन्न विषयों का इन ग्रन्थों में निरूपण है।^१

'उपनिषद्' शब्द 'उप' एवं 'नि' पूर्वक 'सद्' धातु से 'क्विप्' प्रत्यय लगाकर बना है। 'सद्' धातु का अर्थ है नाश, गति और शिथिल करना। 'उप' का अर्थ है 'समीप' तथा 'नि' का अर्थ है 'निश्चयपूर्वक'। वह विद्या, उपनिषद् शब्द का अर्थ या शास्त्र या विषय या पुस्तक जिसकी प्राप्ति से 'अविद्या' का निश्चित रूप से नाश हो, जो मोक्ष की इच्छा करने वाले को ब्रह्म या विद्या के समीप ले जाकर उसका साक्षात्कार करा दे, और जो ससार के बन्धनों को शिथिल कर दे, ये सभी अर्थ 'उपनिषद्' शब्द से निकलते हैं। परन्तु विचार करने पर यह मालूम हो जायगा कि ये सभी अर्थ वस्तुतः एक ही विषय का भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से प्रतिपादन करते हैं।

इसी अर्थ से यह भी स्पष्ट है कि उपनिषदों में 'अविद्या' के नाश के उपाय कहे गये हैं और 'विद्या' या 'परब्रह्म' या 'परमात्मा' के स्वरूप का निरूपण है तथा किस प्रकार उस परब्रह्म का साक्षात्कार हो सकता है तथा दुःख की चरम निवृत्ति एवं आनन्द की प्राप्ति हो सकती है, ये सभी वाते उपनिषद् के ध्येय विषय हैं। इसमें गिण्यों को समझाने के लिए युक्तियाँ दी गयी हैं तथा उन्हें उन युक्तियों का प्रामाण्य भी बतलाया गया है। इस से यह भी स्पष्ट है कि उपनिषद् की बातों की शिक्षा देने वाले आचार्य ब्रह्मज्ञानी थे तथा शिष्य ब्रह्म-विद्या को ग्रहण करने के अधिकारी थे। ये सभी वाते कठोपनिषद् में यमराज एवं नचिकेता के कथोपकथन से स्पष्ट होती हैं।

उपनिषदों के अध्ययन से यह मालूम होता है कि ब्रह्मज्ञान के लिए जितनी शिकाएँ जिस प्रकार के अधिकारियों को होती थी, उन सभी शिकाओं का समाधान आचार्य के मुख से किया गया है। इन शका-समाधानों में कोई क्रम नहीं है। कभी बहुत ही स्थूल विषयों का प्रतिपादन है और उसके बाद ही बहुत ही सूक्ष्म तत्त्व का विचार है और पुनः किसी अन्य स्थूल भाव को लेकर तत्त्व का विवेचन है। इस प्रकार उपनिषदों में बिना

^१ उमेश मिश्र-हिस्ट्री आफ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृ० ९५-९७।

किसी एक विशेष ज्ञान के तत्त्वों का विचार है। सूक्ष्म उपासनाओं के द्वारा तथा युक्तियों के द्वारा साक्षात् या परम्परा रूप में अद्वितीय परब्रह्म परमात्मा के स्वरूप का विचार उपनिषदों में प्रधान रूप में है। ज्ञान की सभी बातें स्थूल तथा सूक्ष्म इन ग्रन्थों में मिलती हैं। बाद के दर्शन शास्त्रों के जितने रूप हैं उन सब का मूल तत्त्व उपनिषदों में है। किसी विशेष शास्त्र के समान तत्त्वों के विचारों का वर्गीकरण उपनिषदों में नहीं है। इसीलिए उपनिषदों का कोई भिन्न अपना दर्शन नहीं है। चार्वाक-दर्शन का भी मत उसी प्रकार उपनिषदों में कहा गया है जिस प्रकार वेदान्त का या गूढ़वाणी बौद्धों का। यही कारण है कि चार्वाक से लेकर अद्वैत-दर्शन के प्रतिपादन करने वाले सभी अपने विचारों के समर्थन के लिए, उपनिषदों के वाक्यों का सहारा लेते हैं। सभी उसे प्रमाण मानते हैं। वास्तव में ज्ञान की बातों की यह खातिर है।

उपर कहा गया है कि आस्तिक तथा नास्तिक सभी अपने-अपने विचारों के लिए उपनिषदों को मूल ग्रन्थ मानते हैं। हर प्रकार के विचार इन ग्रन्थों में मिलते हैं। वास्तव में उपनिषदों में भिन्न भिन्न स्तरों से स्थूल और सूक्ष्म रूप में एक ही परम तत्त्व का प्रतिपादन तथा विचार है इसलिए इनमें सभी प्रकार के विचार हैं। ये विचार यद्यपि बाद में एक प्रकार से दृष्टि-भेद के भेद से परस्पर विरुद्ध मतों के हानों के कारण परस्पर विरुद्ध समझ जाते हैं परन्तु उपनिषदों में किसी प्रकार इनमें कोई विरोध नहीं है। किसी एकमत का खण्डन और दूसरे का मण्डन उपनिषदों में नहीं है। सभी तत्त्वों के विचारों के प्रति उपनिषदों का समान आदर है। सभी श्रुति मान्य हैं। सभी वाक्यों में एक-सा प्रामाण्य है। हाँ एक बात ध्यान में रखना आवश्यक है कि भिन्न भिन्न ज्ञानों की विचारधारा भिन्न भिन्न अधिकारों के लिए है तथा भिन्न भिन्न दृष्टिकोणों से आत्मा के ही स्वरूप का साक्षात् या परम्परा रूप में प्रतिपादन है। अतः जब श्रुति कहती है—

एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तायेवानुविनश्यति, न प्रेत्य सजास्तोति^१

अर्थात् इन्हीं भूतों से जड़ पदार्थ से चतुर्थ उत्पन्न होता है स्थूल शरीर ही या इन्द्रिय ही या प्राण ही आत्मा है मरने के बाद कुछ भी—म उनका पुत्र हूँ मरा यह खेत है मेरा यह घन है मैं सुखी हूँ या दुःखी हूँ इस प्रकार विशेष सजा, अर्थात् भग्न नहीं रहता है।

^१ बृहदारण्यक उपनिषद २.४.१२

इत्यादि, तब यह समझना उचित है कि ये बातें स्थूलतम दृष्टिकोण से देगी हुई हैं। पुनः जब श्रुति कहती है कि यद्यपि 'आत्मा' में 'ज्ञान' नहीं, 'चैतन्य' नहीं, 'चैतन्य' आत्मा का आगन्तुक धर्म है, अतएव एक प्रकार से 'आत्मा' जट तो है, किन्तु फिर भी यह पृथ्वी आदि अन्य द्रव्यों से सर्वथा भिन्न है, तत्पश्चात् पुनः उपनिषदों में ही कहा गया है कि आत्मा चैतन्य-स्वरूप है, किन्तु उसमें कोई आनन्द नहीं है, इत्यादि, तब यह समझना उचित है कि ये सभी परस्पर विरुद्ध मत के प्रतिपादन नहीं हैं, प्रत्युत उसी एक अद्वितीय, अखण्ड परब्रह्म का भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से विचार है। इन प्रकार उपनिषदों में दार्शनिक विचारधारा व्यापक रूप में वर्तमान है।

ऊपर यह कहा गया है कि उपनिषदों का कोई अपना दर्शन नहीं है, कोई विशेष प्रतिपाद्य विषय नहीं, सभी विचारों के प्रति समान आदर है, तथापि विचार करने से यह स्पष्ट मालूम होता है कि दर्शन-शास्त्र का चरम उपनिषदों का ध्येय लक्ष्य, अर्थात् अद्वितीय अखण्ड सत्, चित्, आनन्द परमात्मा का विचार या साक्षात्कार ही उपनिषदों का चरम ध्येय है। वास्तव में ज्ञान तथा विज्ञान का परम लक्ष्य तो वही एक अखण्ड परम तत्त्व है, वही जीवन का भी मुख्य लक्ष्य है और उसी की प्राप्ति की अनुभूति से दुःख की चरम निवृत्ति होती है, जिज्ञासा की पूर्ति होती है तथा जन्म-मरण से सदा के लिए मुक्ति मिलती है। यही भेद में अभेद की, जीवात्मा में परमात्मा की, साक्षात् अनुभूति होती है।

उपनिषदों का वर्गीकरण

ग्राह्य तथा आरण्यक-ग्रन्थों की तरह ये उपनिषदें भी भिन्न-भिन्न संहिताओं से सम्बद्ध हैं। कारण यह है कि यद्यपि 'वेद' एक है, किन्तु क्रिया के भेद से ये चार भिन्न-भिन्न प्रकार के हुए। प्रत्येक मन्त्र का उसी आधार पर संकलन हुआ और उसके आचार्य भी भिन्न-भिन्न हुए। शिष्य लोग भी भिन्न-भिन्न हुए, प्रत्येक 'वेद' की एक प्रकार से अपनी स्वतन्त्र परम्परा चल पड़ी। प्रत्येक परम्परा में भिन्न-भिन्न विचार, व्यवहार, आचार, उपासना, सभी बातें भिन्न-भिन्न हो गयीं। यद्यपि परम लक्ष्य एक ही है, वहाँ तक जाने का मार्ग भी एक ही है, तथापि उस परब्रह्म परमात्मा के अनन्त रूप होने के कारण अनन्त प्रकार से भक्तों की दृष्टि उन पर पड़ी। अतएव दार्शनिक, धार्मिक तथा सामाजिक, हर बात में ऋग्वेदीय, सामवेदीय, यजुर्वेदीय तथा अथर्ववेदीय विभाग हो गये। न केवल कर्मकाण्ड में, अपितु ज्ञानकाण्ड में भी दृष्टि-भेद हो गये। अतएव

ब्राह्मण और आरण्यक ग्रन्थों की तरह ऋग्वेद के आचार्यों के द्वारा प्रतिपादित गान व विचार वाणी उपनिषदों ऋग्वेदीय उपनिषद वही जान ग्या इसी प्रकार साम वीथ यजुर्वेदीय तथा अथर्ववेदीय उपनिषदों का भी वर्गीकरण हो गया।

इसी परम्परा के अनुसार एतरेय तथा कौपीनिक ऋग्वेदीय उपनिषद ह, 'तत्त्वकार' या केन तथा छान्दोग्य सामवेदीय, सहितो वाष्णी महानारायण' 'कठ श्वेताश्वर तथा मैत्रायणी कृष्ण-यजुर्वेदीय बृहदारण्यक तथा 'ईशावास्य' वेदों की उपनिषदें 'तुल्य-यजुर्वेदीय उपनिषद' ह। अथर्ववेद की लगभग सत्ताइस उपनिषदें ह जिन में मण्डक, प्रश्न, माण्डूक्य तथा 'जाबाल' विष्णु महत्त्व की ह। परम्परा से अनेक उपनिषदों के होने पर भी केवल ईग 'केन' कठ प्रश्न मुंड माण्डूक्य' तैत्तिरीय ऐतरेय छान्दोग्य तथा 'बृहदारण्यक' य ही दस मुख्य एवं प्राचीन उपनिषदें मानी जाती ह। सब में सामान्य या परम्परा से एक मात्र तत्त्व ब्रह्म का प्रधान रूप स बणन है।

इसी प्रकरण में इन दस उपनिषदों का सारांश अति संक्षेप में कह देना अनुपयुक्त न होगा—

ईग उपनिषद का पूरा नाम ईशावास्य है। प्रथम मात्र के प्रारम्भ के अनुरा को लेकर ही यह नामकरण किया गया है। इसमें केवल १८ मात्र ह। दर्शन के परम लक्ष्य की प्राप्ति करने के लिए ज्ञानोपासन के साथ-साथ कम करने की भी आवश्यकता ॥ इस विषय का प्रतिपादन ईग में है। यही मत गान-कर्म-समुच्चय-वात् के नाम से बाद को प्रसिद्ध हुआ है। वस्तुतः भारतीय दर्शन में इसी विचार का प्राधान्य है।

केन उपनिषद में ब्रह्म की महिमा का बणन है। ब्रह्म का गान इन्द्रिया से नहीं हो सकता। ब्रह्म की शक्ति स सभी देवताओं में शक्ति आती है। ब्रह्म ही सर्वव्यापी एक मात्र तत्त्व है।

कठ बहुत रोचक तथा महत्त्वपूर्ण उपनिषद है। यमराज तथा नचिकेता के संवाद से आत्म गान की महिमा समार के विषयों की तुच्छता आत्मा व शान की प्राप्ति करने के लिए गिष्य की परीक्षा तथा अंत में आत्म गान का उपदेश एक आत्मा के स्वरूप का निरूपण में सभी विषय बहुत ही रोचक तथा सरल शब्दों के द्वारा हममें वर्णित ह। किसी न किसी रूप में हमने बहुत स मात्र भीता में पाये जाने ह।

‘प्रश्न’ उपनिषद् गुरु-शिष्य-सवाद के रूप में है। सुकेशा, सत्यकाम, सौर्यायणी, कौसल्य, वैदर्भी और कवन्धी, ये ब्रह्मज्ञान के जिज्ञासु पिप्पलाद ऋषि के समीप हाथ में समिधा लेकर उपस्थित होते हैं और उनसे अनेक प्रकार के प्रश्न करते हैं, जो परम्परा से या साक्षात् ब्रह्मज्ञान के सम्बन्ध में हैं।
 प्रश्न
 आचार्य सभी प्रश्नों का क्रमशः उत्तर देकर शिष्यों को ब्रह्मज्ञान का उपदेश देते हैं।

‘मुण्ड’ उपनिषद् को ‘मुण्डक’ भी कहते हैं। इसके मन्त्र बहुत रोचक और सरल हैं। इसमें ‘सप्रपञ्च ब्रह्म’ का निरूपण है। अनेक लौकिक दृष्टान्तों के द्वारा ब्रह्म के सर्वव्यापी होने का वर्णन इस उपनिषद् में बहुत ही युक्तिपूर्ण और मनोहर है।
 मुण्ड

‘माण्डूक्य’ सब से छोटी उपनिषद् है। इसमें मनुष्य की चारों अवस्थाओं (जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति तथा तुरीय) का वर्णन है। समस्त जगत् ‘प्रणव’ से ही अभिव्यक्त होता है। भूत, भविष्यत् तथा वर्तमान, सभी इसी ‘अकार’ के रूप में हैं। आत्मा के चार पाद हैं, जिनके नाम—
 माण्डूक्य
 ‘जागरितस्थान’, ‘स्वप्नस्थान’, ‘सुषुप्तस्थान’ तथा ‘सर्वप्रपञ्चोपशमस्थान’ हैं। प्रथम में ‘प्रज्ञा’ बहिर्मुखी है, दूसरे में अन्तर्मुखी तथा तीसरे में एकीभूत, प्रज्ञानघन, आनन्दमय है और चेतोमुखी है। चतुर्थ का वर्णन करना असम्भव है। न अन्तर्मुखी, न बहिर्मुखी, न दोनों, न प्रज्ञानघन और न प्रज्ञा है एवं न अप्रज्ञा है। इस अवस्था में सभी शान्त हैं। इसे ही शिवम्, अद्वैतम्, आदि शब्दों के द्वारा वर्णित किया गया है।

इस ‘उपनिषद्’ का महत्त्व विशेष रूप से शंकराचार्य के परम गुरु गौडपादाचार्य के द्वारा इस पर लिखी गयी कारिकाओं के कारण है। कहा जाता है कि गौडपादाचार्य के अद्वैत वेदांत का सारांश गौडपाद ने अपनी इन कारिकाओं गौडपाद-कारिका में बहुत ही सुन्दर रूप में लिखा है। शंकराचार्य ने कारिका के भाष्य के आरम्भ में लिखा है—वेदान्तार्थसारसंग्रहभूतम् प्रकरण-चतुष्टयमिदम्। इससे यह मालूम होता है कि गौडपादकारिका भिन्न-भिन्न समय पर वेदान्त-सम्प्रदाय के आचार्यों के द्वारा लिखी कारिकाओं का एक संग्रहग्रन्थ है, इसीलिए इन कारिकाओं में पुनरुक्तियाँ मिलती हैं। कतिपय विद्वानों का कहना है कि गौडपाद ने बौद्ध मत से प्रभावित होकर इन कारिकाओं को लिखा है, और यही कारण है कि उनका अनुकरण करने वाले शंकराचार्य को भी कुछ लोगों ने ‘प्रच्छन्न बौद्ध’ कहा है। वस्तुतः यह बात ठीक नहीं है। अद्वैत वेदान्त के आचार्य तथा बौद्ध मत के आचार्य,

सदा ने उपनिषद् से ही मौलिक तत्त्व का ग्रहण किया है। धूयवान् तथा अद्वैतवा, दाना के स्वरूप में ज्ञान का वास्तविक भाग नहीं के बराबर है। दोनों ने ही चरम तत्त्व का प्रतिपादन किया है। अतएव इनमें गार्ह्यिक तथा आधिभूत अनेक प्रकार के साम्य मालूम होते हैं। परन्तु इनमें किसी एक का प्रभाव किसी दूसरे पर बहुत अधिक नहीं है। वस्तुतः दोनों पर उपनिषद् का ही प्रभाव है।

तत्तिरीय' उपनिषद् भी बहुत महत्त्वपूर्ण है। इन के तीन खंड हैं—पहला 'शिक्षाध्याय' है। इसमें वन तथा स्वर के सम्बन्ध में उपदेश है। पुनः ब्रह्म के स्वरूप का निरूपण है और वेद की शिक्षा के अन्त में अन्तेवासी' तत्तिरीय' गिर्व्य को आध्याय का बहुत ही महत्त्वपूर्ण उपदेश इसमें है।

प्रत्येक विद्यार्थी तथा आचार्य को इन पक्षियों को कष्टस्थ रचना चाहिए तथा अपन जीवन में इसके उपदेशों को वाय में परिणत करना चाहिए। ब्रह्मज्ञान को प्राप्त करने के पहले नियमपूर्वक श्रुत-स्मृत कर्मों को अवश्य करना चाहिए। यही उपदेश प्रत्येक स्नातक को कष्टस्थ रचना आवश्यक है। दूसरा खण्ड 'ब्रह्मज्ञानन्दवल्ली' के नाम से प्रसिद्ध है। इसमें ब्रह्म के स्वरूप का निरूपण है। पच कोषों का इस खंड में वर्णन है। इस के बहुत से भाग बहुत ही प्रसिद्ध हैं तथा शास्त्र में समय-समय पर उल्लिखित होते हैं। इसे भी कष्टस्थ करना आवश्यक है। तीसरा खण्ड है—'भृगुवल्ली'। भृगु के पिता वरुण ने अपन पुत्र को उन्नाहरणा के द्वारा ब्रह्मज्ञान का जो उपदेश दिया है वही इस खण्ड का विषय है।

एतरेय उपनिषद् के प्रारम्भ में सृष्टि का वर्णन है कि पहले यही एक आत्मा थी और कुछ नहीं था। इसी की इच्छा से लोका की सृष्टि हुई एवं जन्म अन्य वस्तुओं की भी सृष्टि हुई। दूसरे अध्याय में मनुष्य के जन्म के क्रम का निरूपण है कि किस प्रकार माता के गर्भ में जब जीव प्रवेश करता है तभी उसका प्रथम जन्म गर्भ से बाहर आना उसका दूसरा जन्म तथा अपनी सन्तान को घर का भार सौंप कर जब वृद्धावस्था में वह मरता है तो उसका तीसरा जन्म आता है। तीसरे अध्याय में आत्मा के ज्ञान का विचार है और विज्ञान के भिन्न भिन्न रूपों का भी निरूपण है जिससे ज्ञान के भाग का क्रमिक परिचय पाया को होता है।

छान्दोग्य एक बहुत ही महत्त्वपूर्ण तथा बड़ी उपनिषद् है। इसमें सूक्ष्म उपासना के द्वारा ब्रह्म के सर्वव्यापी होने का उपदेश प्रारम्भ में है। अथ दृष्टान्तो

के द्वारा, छोटी-छोटी कहानियों का उल्लेख कर ज्ञान की महिमा का इसमें निरूपण है। ब्रह्मज्ञान के स्वरूप का वास्तविक परिचय इसमें छान्दोग्य दिया गया है। महावाक्यों के द्वारा आत्मा का साक्षात्कार करने की विधि का वर्णन युक्ति तथा अनुभव के आधार पर बड़ी रोचकता के साथ इसमें किया गया है। इस उपनिषद् के पूर्व भी भारत में अनेक विद्याएँ थी, जिनका उल्लेख नारद तथा सनत्कुमार के संवाद में हमें प्राप्त होता है। नारद ने कहा—

‘ऋग्वेदं भगवोऽध्येमि यजुर्वेदं सामवेदमाथर्वणं चतुर्थमितिहासपुराणं पञ्चमं वेदानां वेदं पित्र्यं राशिं देवं निधिं वाकोवाक्यमेकायनं देवविद्यां ब्रह्मविद्यां भूतविद्यां क्षत्रविद्यां नक्षत्रविद्यां सर्पदेवजनविद्यामेतद् भगवोऽध्येमि’। (छा० उ० ७. १. २)

अर्थात् ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, इतिहास-पुराण जो पाँचवाँ वेद है, वेदों का वेद, अर्थात् व्याकरण, श्राद्धकल्प, गणितशास्त्र, उत्पातज्ञानशास्त्र, महाकाल आदि निधियों के ज्ञान का शास्त्र, तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र, निरुक्त, वेदों की विद्या, अर्थात् शिक्षा-कल्प-छन्दस्-चित्ति, भूततन्त्र, धनुर्वेद, ज्योतिष, गारुडशास्त्र, अर्थात् सर्पविद्या, गान्धर्व, नृत्य-गीत-वाद्य-शिल्पादि विज्ञान, इतने शास्त्र नारद ने पढ़े थे, अर्थात् छान्दोग्य के पूर्व उपर्युक्त शास्त्र भारत में पढ़े जाते थे।

इस उपनिषद् के बहुत-से मन्त्र इतने प्रसिद्ध हैं कि वे वेदान्त के सभी ग्रन्थों में अद्वैत के प्रतिपादन के लिए उद्धृत किये जाते हैं। बृहदारण्यक के समान यह भी बहुत ही प्राचीन तथा प्रामाणिक उपनिषद् है।

‘बृहदारण्यक’ सबसे बड़ी उपनिषद् है। अरण्य में कहा गया इसलिए ‘आरण्यक’ और बहुत बड़ा होने के कारण ‘बृहत्’ कहा गया है। सबसे प्राचीन तथा महत्त्वपूर्ण भी है। आरम्भ में कर्मकाण्ड का विचार तथा उपासना के सूक्ष्म रूप बृहदारण्यक का वर्णन है, पश्चात् सृष्टि के क्रम का भी निरूपण इसमें है। अनेक लौकिक कहानियों तथा दृष्टान्तों के द्वारा आत्मा और ब्रह्म के स्वरूप का वर्णन तथा उसके सर्वव्यापी होने का निरूपण इसमें है। इसका सबसे महत्त्वपूर्ण भाग ‘याज्ञवल्क्य-काण्ड’ है, जिसमें याज्ञवल्क्य ने अपनी स्त्री को ज्ञान का जो उपदेश दिया है, उसका वर्णन है। इसमें न केवल अद्वैत का ही निरूपण है, किन्तु चार्वाक-दर्शन से लेकर ज्ञान के सभी सोपानों का भी विशेष वर्णन है। इतना महत्त्वपूर्ण भाग किसी भी अन्य उपनिषद् में नहीं है। ब्रह्म और आत्मा के ऐक्य का भी प्रतिपादन इसी उपनिषद् में पहले-पहल

मिलना है। विद्वेज जनक की मन्त्रा में यागवल्क्य की विद्वान्ता का परिचय इसी उपनिषद् में हम पाते हैं। अनन्त आचार्यों का तथा जिज्ञासुओं को दिये गये उपदेशों का सुन्दर ध्यान भी इस उपनिषद् में है।

इसमें गायत्री मन्त्र की महत्ता का विषय विचार है। सभी यज्ञिक छन्दों में 'गायत्री' प्रधान है। एक मात्र यही अपन उपासका व प्राण को प्राण करने में समर्थ है। सना छन्दों का यही प्राण ॥ यहा आत्मा है। इसी की उपासना से उच्चतम ब्राह्मणपुरुष में लक्षण उत्पन्न हो। गायत्री की उपासना से ब्रह्मतेज प्राप्त होता है।

उपनिषदों का रचनाकाल

उपनिषदों की रचना कब हुई तथा किस क्रम से हुई यह कहना अत्यन्त कठिन है। किसी आधुनिक अति तुच्छ दार्शनिक मत का वर्गीकरण तो उपनिषद् में है महा तथा अन्य कोई आधुनिक ऐतिहासिक अन्तरंग प्रमाण भी नहीं है जिससे उपनिषत्काल का पार पर रचनाकाल का निश्चय किया जा सके। भारतीय आस्तिक योगों का कटना है कि वेद या श्रुति की संहिता ब्राह्मण तथा आरण्यक विभागों के समान उपनिषद् भी तो वेद का एक विभाग है। अतएव उन तीनों के समान ही यह भी प्राचीनतम विचारारम्भ तथा उपदेशात्मक ग्रन्थ है। यही कारण है कि उहाँ के समान इसे भी श्रुति कहा जाता है और उसी ही प्रामाणिकता इसमें है, जिनकी संहिता आदि में है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि उपनिषद् में जो तत्त्व की बातें हैं वे तो प्रकृतिक सत्य हैं तथा उनके प्रवक्ता ऋषि लोग जिनके नाम इनमें हैं, वे सब आधुनिक ऐतिहासिक काल के बहुत पूर्व के हैं। कोई तत्कालीन बहिरंग भी प्रमाण महा है जिससे उनके काल के निश्चय के लिए कुछ सहायता मिल सक। अतएव उपनिषद् के काल का निश्चय करने में मयाध में हम समर्थ नहीं हैं। बहुत-से पाश्चात्य तथा यहाँ के भी विद्वानों ने इस प्रश्न का अनन्त प्रकार से समाधान किया है, किन्तु वह प्रामाणिक नहीं और न सन्तुष्ट भी है। हाँ बौद्ध ग्रन्थों के आधार पर इतना कहा जा सकता है कि कुछ उपनिषदें बौद्ध काल के पूर्व की अवश्य हैं। बुद्ध का जन्म इसा के पूर्व छठी सदी में माना जाता है। अतएव ये उपनिषदें छठी सदी के पूर्व की अवश्य हैं। इन उपनिषद् में छादार्थ्य बहुदारण्यक 'वेद एतरेय' उत्तिरीय' कौपीतयि तथा कठ का विद्वाना न प्राचीनतम स्वीकार किया है।

यहाँ एक बात और कही जा सकती है। श्रीमद्भगवद्गीता को आस्तिक भारतीय परम्परा में 'उपनिषद्' कहते हैं। 'गीता' महाभारत का अंग है। संभवतः महाभारत के रचनाकाल में 'उपनिषद्' शब्द का पूर्ण व्यवहार रहा होगा। अतएव महाभारत से पूर्व ही उपनिषदों की रचना हुई होगी। महाभारत के युद्ध का समय ईसा से पूर्व तीन हजार वर्ष के लगभग कतिपय विद्वानों ने निश्चय किया है। इस स्थिति में तो उपनिषद् का काल अवश्य तीन हजार वर्ष ईसा से पूर्व होगा, ऐसा कहा जा सकता है। इसी के आधार पर आरण्यक, ब्राह्मण तथा संहिताओं का भी काल-निर्णय किसी प्रकार किया जा सकता है।

परन्तु इसी के साथ-साथ यह भी विचार करना आवश्यक है कि वेद के ये चारों अंग 'श्रुति' कहे जाते हैं और प्रारम्भ में हजारों वर्षों तक लिखित नहीं थे। गुरु-शिष्य की परम्परा में ये सुरक्षित थे। इनके पाठों को शुद्ध रखने के लिए अनेक प्रकार के यत्न विद्वानों ने किये थे, यह भी प्रमाणसिद्ध है। अतएव यद्यपि संहिता से लेकर उपनिषद् पर्यन्त सभी उसी अनादि काल में ऋषियों के द्वारा प्रवर्तित हुए होंगे, तथापि ये लिपिवद्ध बहुत बाद में हुए हैं, इसमें कोई भी सन्देह नहीं है। फिर भी बौद्ध काल के पूर्व से ही इनका लिपिवद्ध होना आरम्भ हो गया होगा, ऐसा कहा जा सकता है।

उपनिषद् के विषय

'उपनिषद्' वेद के ज्ञानकाण्ड के अन्तर्गत है। उपासना के लिए भी किसी-किसी उपनिषद् में उपदेश है, किन्तु वह ब्रह्म के व्यापक स्वरूप का परिचय देने के लिए है। जैसा पहले कहा गया है, उपनिषदों में बिना किसी क्रम के दार्शनिक विचार भरे हैं। इन्हीं को मूल मान कर बाद के ज्ञानियों ने भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से दार्शनिक शास्त्र बनाये। 'वादरायण-सूत्रों' का तो आधार साक्षात् उपनिषद् ही है। प्रत्येक सूत्र एक-एक उपनिषद्-वाक्य का संक्षिप्त रूप है। यही कारण है कि वादरायण-सूत्र, 'वेदान्त-सूत्र' तथा उसके आधार पर रचा गया शास्त्र 'वेदान्त-दर्शन' कहलाता है और इसी लिए उपनिषद् को भी 'वेदान्त' कहते हैं। चार्वाक तथा बौद्ध दर्शन का भी मूल तत्त्व उपनिषदों में है। उन्हीं के आधार पर अपने-अपने दार्शनिक विचारों को विद्वानों ने पल्लवित किया, इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं है। भिन्न-भिन्न दर्शन ज्ञान के भिन्न-भिन्न सोपान हैं और उपनिषद्

दार्शनिक सूत्रों
का मूल

ज्ञान का भण्डार है। आएव जिनने प्रसिद्ध दान ह एक अथ भी जो बनाये जा सकने ह सभी व मूल तत्त्व इहा उपनिषद् में ज़िगर दृष्ट मित्र मकने ह।

उपनिषद् का मुख्य प्रतिपाद्य विषय 'आत्मा' है। संहिता से लेकर आरण्यक पयन्त जो ब्रह्म आत्मा स भिन्न रूप में प्रतिपादित है वह उपनिषद् में उसने अभिन्न मान गया है।^१ वास्तव में इन दाना व अभिन्न होने से अर्थात् दवी उपनिषद् का मुख्य विषय तथा आध्यात्मिक इन दोनों गिनिया के एक होने से, 'आत्मा' के अनिरिक्त विन्व में अब और कोई सन-प्राप ही नहीं रहा। अब यह तत्त्व पूण है। अनएव द्रष्टा और दृश्य दोनों में अब कोई भेद नहा रहा। 'आत्मन' ही सबव्यापी है और विन्व के सभी पन्थ इसी व गभ में विनीत हो जाने ह। इसने यहिभूत कुछ भी नहा है। यही कारण है कि बह्दारण्यक उपनिषद् ने कहा है—

'स वा अयमात्मा ब्रह्म विमानमयो मनोमय प्राणमयश्चक्षुमय श्रोत्रमय पुषिबोमय आपोमयो वायुमय आकाशमयस्तेजोमयोऽज्ञेजोमय काममयो काममय जोषमयोऽजोषमयो धममयोऽधममय सबमय इत्यादि ।'

इसी से यह स्पष्ट है कि ससार के जितने स्वरूप तथा सूक्ष्म पन्थ ह सभी आत्मा या ब्रह्म के ही रूप ह। जितनी वस्तुएँ ससार में ह सभी का सार आत्मा ही है।

उपनिषद् में सब स विशेष महत्त्व 'आत्मा' को ही दिया गया है। कारण यह है कि इसके समान प्रिय वस्तु दूसरी नहा है।^२

इस प्रकार के ब्रह्म या आत्मा का लक्षण देना एक प्रकार से असम्भव है तथापि ऋषियो न अनक प्रकार से इसके स्वरूप का वर्णन उपनिषद् में किया है। यही आत्मा या ब्रह्म प्राण अपान ध्यान उगल इन वायुआ के रूप में हमारे शरीर की रक्षा करना है। यही आत्मा है जो मूल व्यास लोक मोह जरा तथा मरण से हमारा उद्धार करता है। इसी के ज्ञान से पुत्र की धन की तथा स्वर्ग आदि लोका की प्राप्ति की इच्छा से विरक्त होकर मनुष्य परि ब्राह्मण या सयासी का जीवन व्यतीत करता है। आत्मा पूण और अलण्ड है। यही कारण है कि सत-असत छोटा-बड़ा समीप-दूर अन्त-बहि आदि सभी विरुद्ध धर्मों

^१ बह्दारण्यक, २५१९। ^२ वही ४४५।

^३ बह्दारण्यक, ४५६। वही, ४५।

का यह आधार है। इसके पूर्ण और अखण्ड होने के ही कारण समान या विरुद्ध धर्मों का इसमें कोई भी विचार नहीं हो सकता। अतएव सभी दर्शनकारों ने इसी परम तत्त्व को विभिन्न रूप में अपना-अपना मूल तत्त्व मान कर भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से भिन्न-भिन्न दर्शन-शास्त्रों की रचना की है।

‘बृहदारण्यक उपनिषद्’ के अनुसार ब्रह्म-ज्ञान सब से पहले क्षत्रियों में था और बाद को ब्राह्मणों ने इसे प्राप्त किया। इससे यह स्पष्ट है कि कोई भी इस ब्रह्म को जान सकता है, यदि वह सर्वथा अपनी तपस्या के अनुसार इस को पाने का अधिकारी है। वस्तुतः यह ‘आत्मा’ वेद के अध्ययन द्वारा प्राप्त नहीं होती और न अच्छी धारणाशक्ति के ही द्वारा। साधक जिस ‘आत्मा’ का वरण करता है, उस ‘आत्मा’ से ही यह प्राप्त की जा सकती है। उसके प्रति यह ‘आत्मा’ अपने स्वरूप की अभिव्यक्ति कर देती है। यही उपनिषद् में कहा गया है—

‘नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।

यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥’^१

यह आत्मा न तो प्रवचन से, न मेधा से और न बहुत अध्ययन से ही प्राप्त हो सकती है। जिस किसी को यह वरण करती है उसे ही यह मिलती है। उसे ही, अपने शरीर का ही यह आत्मा वरण करती है। यह परमात्मा का अपना ही अनुग्रह है। परन्तु ‘आत्मा’ का ज्ञान अन्तःकरण की परिशुद्धि के ही द्वारा प्राप्त होता है।^२

‘ब्रह्म’ के मूर्त और अमूर्त ये दो रूप हैं। यह मर्त्य और अमर्त्य, स्थिर तथा अस्थिर (यत्), सत् (स्वलक्षण) तथा त्यत् (अवर्णनीय) है।^३ इसे ही ‘परमात्मा’

भी कहते हैं। यही ‘परमात्मा’, अविद्या के कारण बन्धन में ब्रह्म के रूप पडकर ‘जीवात्मा’ कहलाता है, पूर्व-जन्म के कर्म के अनुसार सुख और दुःख के भोग के लिए इस ससार में आता है और जन्म-मरण से युक्त रहता है। ससार में आने के समय अपने भोग के अनुकूल सर्वांगपूर्ण स्थूल शरीर को धारण करता है। अपने भोग के अनुकूल रहन-सहन, खाद्य और पेय आदि सभी आवश्यक सामग्री से युक्त होकर ही आता है। यह इस लोक और परलोक में घूमता है और स्वप्नावस्था में दोनों लोकों का एक साथ ज्ञान प्राप्त करता है। स्वप्न में भी इसे सुख और दुःख का अनुभव

^१ कठोपनिषद्, १. २. २३ । ^२ बृहदारण्यक, ४-४-१९ ।

^३ बृहदारण्यक, २-३-१ ।

जाता है। स्वप्न में यह स्वप्न के विषय का देखने का वास्तव एक दूसरा गरीर धारा
 बन जाता है जो इसका स्थूल गरीर से भिन्न है। उपनिषद् का कहना है कि यह जब
 स्वप्नावस्था में जब नारायण के लिए स्वप्न में स्वयं नवान-नवीन विषयों का सृष्टि
 कर लेता है।^१ परन्तु वस्तुतः स्वप्न की भी सृष्टि ब्रह्म की ही है।
जीवना और ब्रह्म तो एक ही है।

जिन प्रकार स्थूल गरीर का अन्न की शक्ति का धीमा होने पर जीवन अवस्था से
 स्नातकवस्था में जाकर प्रवेश करना है उसी प्रकार अन्न जब स्थूल गरीर का छाड़ कर
 अविद्या के प्रभाव से यह दूसरा नूतन गरीर धारण करता है। इसी गरीर के छोड़ने
 का मरण कहते हैं। जीव के मरण के समय की अवस्था का वर्णन करते हुए उपनिषद्

मरणकाल में जीव का स्वरूप कहती है कि जीव दुबला और मगारहित हो जाता है और हृदय
 में अवस्थित रहता है। सबसे पहला उसका 'हृत्' का ज्ञान नष्ट
 हो जाता है। अन्य इन्द्रिया के साय-साय अन्तःकरण भी
 निवृत्त हो जाते हैं। तब हृदय के ऊपर का भाग प्रकाशित हो उठता है। 'सी
 प्रकाश के सहित जीव अपने कम के प्रभाव के अनुसार गरीर के भिन्न-भिन्न छिद्रों
 से बाहर निकल पड़ता है। उससे साय-साय उसकी 'जीवना शक्ति'
 भा रहती है। उन समय भा जात्र में 'वामना' स्पष्ट रूप में
 भागिन होती है। इसी 'वामना' के प्रभाव में जीव के माया दूसरे
 जन्म के स्वप्न का निमित्त होता है।^२

जब समय जीव न बना अन्न पावन में बन जाता है उसका अनुसार उसका
 भविष्य जीवन भी होगा। जतएव इन स्वप्न को अच्छा बनाने के लिए जाग्रत
 अवस्था में जो गुण कम करना चाहिए, जान प्राप्त करने के लिए
 योगाभ्यास करना चाहिए, एवं उपनिषद् आदि धार्मिक ग्रन्थों के
 अध्ययन से ज्ञान प्राप्त करना चाहिए।^३ इन प्रकार जन्म
 कम करने से मरण पर जीव अच्छे स्वप्न को अन्तर्द्वार को तथा अच्छे गरीर को
 प्राप्त करता है। अभी से यह स्पष्ट है कि जीव इन लोक से परगल जाता है और
 अपने कम के अनुसार सब कुछ भाग करता है। कष्टों के कारण पुनः के उन्म होन से

^१ 'स्वयं निर्माय'—बृहदारण्यक ४३९।

^२ बृहदारण्यक ४४२। ^३ शांकरभाष्य—बृहदारण्यक उपनिषद् ४४२।

तत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति जीवित अवस्था में ही यदि किसी जीव को हो जाय, तो उसके ज्ञान के प्रभाव से उसकी वासना नष्ट हो जाती है, क्रियमाण कर्म का नाश हो जाता है एवं सञ्चित कर्म भी शक्तिहीन हो जाता है। यह 'जीवन्मुक्ति' की अवस्था है।

जीवन्मुक्ति इस अवस्था में प्रारब्ध कर्म के अनुसार जीव का स्थूल शरीर स्थिर रहता है और पश्चात् प्रारब्ध का नाश हो जाने पर शरीर का पतन हो जाता है और जीवात्मा अपने स्वरूप का साक्षात् अनुभव करता है। उसके बाद चरम पद की प्राप्ति होती है।^१

सृष्टि की प्रक्रिया भी उपनिषद् में वर्णित है। उसके अनुसार सृष्टि के आदि में कुछ भी नहीं था। केवल मृत्यु थी। बाद को मन, जल, तेजस्, पृथ्वी और अन्त में प्रजापति की सृष्टि हुई। इसके पश्चात् सुर और असुर हुए।^२ एक दूसरे स्थान में यह भी कहा गया है कि सबसे प्रथम पुरुष का और बाद को स्त्री का स्वरूप उत्पन्न हुआ और इन दोनों से विश्व की सृष्टि हुई।^३ इसी बात को 'द्यावा-भूमि जनयन् देव एकः' इस मन्त्र में कहा गया है। आकाश से सृष्टि होती है और उसी में जगत् का लय भी होता है।^४ इस प्रकार अनेक रूपों में सृष्टि का वर्णन है। सभी के अध्ययन से यही मालूम होता है कि सब से पहले एक अव्यक्त रूप था और और उसी से व्यक्त रूप में जगत् की सृष्टि हुई है। यह अव्यक्त रूप ही तो 'परब्रह्म' है और समस्त जगत् इसी से उत्पन्न होता है एवं अन्त में इसी में लय को प्राप्त करता है। यही उपनिषद् में कहा गया है—

‘यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते ।

येन जातानि जीवन्ति । यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति ।’^५

अतएव ब्रह्म ही जगत् का निमित्त तथा उपादान दोनों कारण है।

उपनिषदों में कर्म की गति का सविस्तार वर्णन है। 'देवयान' तथा 'पितृयान' मार्ग का वर्णन है। पुण्य-कर्मों से अच्छी योनि में तथा पाप-कर्मों से कुत्सित योनि में जीव को जन्म ग्रहण करना पड़ता है।

आत्मा के साक्षात्कार के लिए तथा ब्रह्मज्ञान के लिए जीव को कायिक, वाचिक

^१ उमेश मिश्र—हिस्ट्री आफ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृष्ठ ११२-११५।

^२ बृहदारण्यक, १-३-१; छान्दोग्य, २-१-१-९।

^३ बृहदारण्यक, १-४-१। ^४ छान्दोग्य, १-९-१। ^५ तैत्तिरीय उपनिषद् ३-१।

तथा मानसिक समय करना अत्यावश्यक है। सत्य का ध्यान करना किसी की वस्तु का अपहरण न करना, ब्रह्मचर्य का पालन करना, इन्द्रिया आत्मसाक्षात्कार के उपाय का निग्रह करना हिंसा से विरक्त रहना माना, पिता तथा अनिधिया का दबता व समान आचरण करना निन्दनीय कर्मों का न करना संसार व विषया की ब्रह्मज्ञान का गन्तु समझना इत्यादि कर्मों के द्वारा ब्रह्म-साक्षात्कार के लिए अपने अन्तःकरण की हर तरह से पवित्र रखना अत्यावश्यक है।

दार्शनिक दार्शनिक तथा मानसिक गुणों के द्वारा 'प्रत्यक्ष-चेतन' जो अपने में अहम् भाव के रूप में है उस समझन का प्रयत्न करना चाहिए। इसके लिए निम्नलिखित की आवश्यकता है। अतएव योगशास्त्र के साधन की प्राप्ति करना चाहिए। इसके लिए सब से पहले 'शुद्धा' होनी चाहिए, पश्चान् गुरु के प्रति आत्मसमर्पण आवश्यक है। इसी के साथ-साथ अहम्भाव की पराजय होती है और इसके अनन्तर ही ज्ञान का उदय होता है। ऐसा ज्ञान पर ही सत्त्व स्वभाव अस्ति^१ का उपपन्न जिज्ञासु की आधाय देते हैं। अन्तःकरण शुद्ध होने के कारण 'जहत्' और 'अजहत्' लक्षणों के द्वारा साधक का तन (आत्मा) और स्वभाव (जीवात्मा) के ऐक्य का ज्ञान हो जाता है। इसके पश्चात् साधक अपने हा गरीर में 'अहम् ब्रह्म अस्मि'^२ या स अहम् आदि उपनिषद्-महावाक्य के उपपन्न का गुरुमुख से सुनकर स्वयं अपनी ही आत्मा में ब्रह्म का अनुभव करने लगता है। इस वाक्य के द्वारा ज्ञान प्राप्त करने के अनन्तर जीव 'अयम् आत्मा ब्रह्म'^३ इस महावाक्य का अनुभव करने का अभ्यास करता है।

इस अवस्था में पहुँच कर साधक को ज्ञान तत् 'स्व अहम्' और 'अयम्' इन सभी भावनाओं का अपनी आत्मा के साथ अपने हा गरीर के भीतर ऐक्य का अनुभव हो जाता है। इस प्रकार जीव अपने स्वस्व का साक्षात्कार आत्मा के रूप

^१ छान्दोग्य, ६-८-७।

^२ बृहदारण्यक उपनिषद्, १४१०।

^३ बृहदारण्यक उपनिषद् २-५१९।

में करने के अनन्तर, 'एकेन विज्ञानेन सर्वं विज्ञातं भवति'^१ इस उपनिषद् महावाक्य के अनुसार, वह साधक सभी वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त कर 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'^२ की अनुभूति स्वयं कर लेता है। यही उपनिषदों का रहस्य है, उपदेश है तथा चरम लक्ष्य है। इसी की अपरोक्षानुभूति से साधक दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति को प्राप्त करता है। वह बाद में ससार-बन्धन से मुक्ति पाकर जन्म-मरण के पाश से सब दिनों के लिए छुटकारा पाकर उस अनामय, सच्चिदानन्द परात्पर परम पद को प्राप्त कर इस संसार में पुनः नहीं आता।^३ इसी से यह भी स्पष्ट हो जाता है कि तत्त्व एक ही है और उसी से सस्मृत ससार की वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं और पुनः अन्त में उसी में लीन हो जाती हैं। इसीलिए श्रुति ने कहा है—'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्'^४।

^१ पञ्चब्रह्मोपनिषद् २९-३०।

^२ छान्दोग्य, ३-१४-१।

^३ गीता, ८-२१; १५-६।

^४ छान्दोग्य, ६-१-४-६।

तृतीय परिच्छेद

भगवद्गीता में दार्शनिक विचार

उपनिषद् का द्वारा ज्ञान का विस्तार होना था। अधिकारी लोग इनके उपदेशों को आचार्यों के मुख से सुनकर उन पर तब बितक के द्वारा मनन कर परम पद तक पहुँचने का प्रयत्न करते थे। किन्तु उपनिषद् का मन्त्र रहस्यपूर्ण था इनके अर्थ को मनुष्य सुगमता से नहीं समझ सकने और न तो सभी इन उपदेशों का समझने के पूरा अधिकारी ही थे। इसलिए इनमें आपोमर ज्ञान का विनाश लाभ नहीं होना। परन्तु ज्ञान की प्राप्ति से कोई अविचलित रह जाय यह स्पष्ट नहीं है। इसलिए सरल रूप में उपनिषद् की ज्ञान की बातें 'गीता' के उपदेशों के द्वारा जनता को प्राप्त होगी हैं।

उपनिषद् के उपदेशों का प्रचार के पश्चात् महाभारत का युद्ध हुआ। पाण्डवों के मुख्य योद्धा अर्जुन थे। कृष्ण भगवान् अर्जुन के रथ के सारथी थे। अर्जुन बहुत ही पराक्रमी थे। इनके समान वीर दूसरा कोई उन ज्ञाता नहीं था। इनमें शक्ति उत्साह पीरुष और साधन सभी पर्याप्त मात्रा में थे जिनके सहारे महाभारत के युद्ध में इनकी जय निश्चित थी। सबसे बड़ी बात तो यह थी कि साक्षात् परब्रह्म परमात्मा कृष्ण के रूप में इनके सारथी थे। पुन जय प्राप्त करने में 'क्या ही क्यों हो सकती थी? इन बातों का अभिमान भी अव्यक्त रूप में अर्जुन में अवश्य रहा होगा।

परन्तु अभिमान की मात्रा अत्यधिक बढ़ गयी और युद्ध-क्षेत्र में सुसज्जित रथ पर पहुँचते ही माह न अर्जुन को अभिमान कर लिया। जिन जिन साधनों पर उह पूरा भरोसा था वे सभी इनका साथ छोड़ गये। इनका प्रिय धनुष गण्डीव शक्तिहीन हो गया। अतएव पीरुषहीन हो कर अपने अहंकार की पराजय मान कर भगवान् के प्रति अर्जुन ने आत्मसमर्पण किया।

उपक्रम

अर्जुन का अभिमान

अर्जुन का मोह और आत्मसमर्पण

अर्जुन के मन में एक मात्र भय और मोह था कि उनके अत्यन्त निकट के सम्बन्धी युद्ध में मारे जायेंगे। वे असह्य लोगो की मृत्यु के भय अर्जुन की विरक्षित से व्याकुल हो गये थे। अपन प्रियजनो के मरणजन्य वियोग के दुःख को वह नहीं सह सकते थे। अतएव वह युद्ध नहीं करना चाहते थे।^१

भगवान् कृष्ण भक्तवत्सल हैं। उनके प्रिय मित्र अर्जुन ने जब उनके प्रति आत्मसमर्पण किया, अपनी हार मानी, अर्थात् अपने अभिमान का तिरस्कार किया

भगवान् का
उपदेश

और अपने को उनका शिष्य बताया^२—‘शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वाम् प्रपन्नम्’, तब भगवान् ने अर्जुन को ज्ञान का उचित उपदेश दिया। उपदेश का मुख्य विषय तो एक मात्र यह है कि ‘मृत्यु’ कोई

अपूर्व वस्तु नहीं है। कोई मरता नहीं है। ‘आत्मा’ अजर और अमर है। जिस प्रकार पुराने फटे हुए वस्त्र को छोड़कर मनुष्य नवीन वस्त्र को धारण करता है, उसी प्रकार जीवात्मा जर्जर और अकर्मण्य एक शरीर को छोड़कर दूसरे नवीन शरीर का ग्रहण करता है और उससे पुन तत्त्वज्ञान की प्राप्ति के मार्ग में आगे बढ़ता है।^३ अतएव अर्जुन को मृत्यु का भय करना सर्वथा अनुचित है। मृत्यु से डरना अर्जुन का अज्ञान है। इसी उपदेश के साथ-साथ और भी अनेक ज्ञान की बातें भगवान् ने अर्जुन से कही। इनके उपदेश को सुनकर अर्जुन का मोह दूर हो गया और वे अपने कर्त्तव्य के मार्ग पर आगे बढ़े।^४ उपदेश सुनने के अनन्तर अर्जुन ने कहा—

‘नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाऽच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥’

यही अति संक्षेप में भगवद्गीता का सारांश है।

इन बातों से स्पष्ट है कि उपनिषद् और गीता, इन दोनों का मुख्य प्रतिपाद्य विषय ‘आत्मा’ के स्वरूप का निरूपण ही है। दोनों में ज्ञानप्राप्ति के उपदेश के साथ-साथ कर्म करने का उपदेश है। गीता में विशेषता है—निष्काम ज्ञान और कर्म का कर्म करने की। भक्ति के स्वरूप का विवेचन विशेष रूप से उपदेश गीता में है। ये बातें उपनिषदों में भी हैं, किन्तु गीता में सरल

^१ गीता, अध्याय १ ।

^२ गीता, २-७ ।

^३ गीता, अध्याय २ ।

^४ गीता, १८-७३ ।

तथा स्पष्ट शब्दों में इनका वर्णन है जिसमें साधारण जनता भी इन बातों को उपनिषद् और समझ सके। वस्तुतः जिनकी बातें उपनिषद् में हूँ व सब गीता गीता में भी हूँ। अतएव कहा गया है—

‘सर्वोपनिषदो गाथो योग्या मोषालनन्दन ।

पार्थो वत्स मुषीर्भोजता दुग्ध गीतामत महत् ॥’

इसी लिए एक प्रकार से गीता भी उपनिषद् कहलानी है। लोग क लिए यह भी उतना ही महत्वपूर्ण और प्रामाणिक ग्रन्थ है जितना उपनिषद्। हर तरह के लोगों के लिए हर तरह के उपदेश गीता में हूँ। एक मात्र यही गीता का महत्त्व एक ग्रन्थ है जिसके अध्ययन से गान्धि मिलती है और इसका उपदेश के अनुसार गान प्राप्त करने से दुःख की आध्यात्मिक निवृत्ति भी हो जाती है। यही तो भगवान् ने स्वयं कहा है—

‘सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं गणनात् ।

महत्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षमिच्छामि मा शुचः ॥’

अर्थात् सभी धर्मों को छोड़कर एक मात्र मुझ में आत्मसमर्पण करो मेरी गणना ग्रहण करो और मैं तुम्हें सभी पापों से मुक्त कर दूंगा। कोई चिन्ता न करो। इस ग्रन्थ के महत्त्व के सम्बन्ध में भगवान् ने स्वयं कहा है—

‘जो कोई मुझ में परामर्श रखकर इस परम गोपनीय गीता को मेरे भक्तों को सुनायेगा, वह निश्चय मुझको प्राप्त करेगा। उसके अतिरिक्त मनुष्यों में मेरा प्रिय करने वाला दूसरा कोई नहीं है और न हो सकता है। धर्म से मुक्त जो भी हम दाना के इस सवाँ को अथात गीता को पढ़ा उसका मैं इष्ट हूँ। जो कोई इस गीता के पाठ को श्रद्धा से और ईर्ष्यारहित होकर सुनेगा वह अवश्य ही मुक्त होकर दिव्य लोक को प्राप्त करेगा।’ यही कारण है कि सभी लोग इस ग्रन्थ की साम्राट् भगवान् का उपदेश मानते हैं और अपनी-अपनी जीवन-यात्रा को सफल बनाने के लिए तथा धर्म पत्र तक पहुँचने के लिए इसे पढ़ते हैं। इस ग्रन्थ को पढ़ने से लौकिक तथा अलौकिक ज्ञान को लोग प्राप्त करते हैं।

१ गीता १८ ६६ ।

२ गीता १८ ६८ ७१ ।

महाभारत के भीष्मपर्व का एक अंश 'गीता' है (अध्याय २५-४२) । महाभारत को शास्त्रों में 'पञ्चम वेद' कहा गया है । वस्तुतः जनमायाग्न के लिए तथा विद्वानों के लिए भी महाभारत, उपयोगिता की दृष्टि से, वेदों से भी विशेष महत्त्व का समझा जाता है और इसके वचन को श्रुति के समान ही सभी प्रामाणिक मानते हैं । यही एक मात्र ग्रन्थ है जिसमें समस्त ज्ञान भरा है और जो इसमें नहीं है, वह कही नहीं है । इस ग्रन्थ को पढ़ने का अधिकार सभी वर्गों को, स्त्री तथा पुरुष को एवं म्लेच्छों को भी समान रूप से है ।^१

इसकी रचना के समय के सम्बन्ध में बहुत-से विद्वानों के भिन्न-भिन्न मत हैं । चिन्तामणि विनायक वैद्य, करन्दिकर, आदि विद्वानों का कहना है कि महाभारत की लड़ाई दिसम्बर ११, ३१०२ ईसा से पूर्व को आरम्भ हुई थी । महाभारत का रचनाकाल प्रोफेसर अयवले का मत है कि ३०१८ ई० पू० में लड़ाई आरम्भ हुई, प्रोफेसर तारकेश्वर भट्टाचार्य का कहना है कि १४३२-३१ ई० पू० में लड़ाई आरम्भ हुई । ऐसी स्थिति में गीता की भी रचना महाभारत के समय में ही हुई होगी ।

महाभारत के साथ-साथ गीता के उपदेश को भी व्यास ने ही इस रूप में लिखा । सञ्जय ने धृतराष्ट्र को युद्ध की बातें सुनाने के अवसर पर अर्जुन को दिये गये गीता के उपदेश को भी उन्हें सुनाया । अतएव महाभारत के युद्ध के पश्चात् व्यास ने अपनी दिव्य शक्ति से महाभारत की लड़ाई की सभी बातों को जानकर इस ग्रन्थ की रचना की, चाहे वह १९०० ई० पू० या ३०१८ ई० पू० में हुई हो ।

गीता के प्रति आक्षेप

कुछ लोगों के विचार से 'गीता' के आवुनिक पाठ के सम्बन्ध में अनेक शंकाय हैं—(१) गीता की रचना महाभारत के पश्चात् हुई और बाद को महाभारत में उसे जोड़ दिया गया । (२) गीता के उपदेश बहुत सक्षेप में थे, बाद को उनका विस्तार किया गया । (३) गीता में ७०० श्लोक हैं, यह सम्भव नहीं है कि इतने श्लोक पहले रहे होंगे । इसके प्रमाण में भोज-पत्र पर लिखी हुई गीता की पुस्तक का उल्लेख किया जाता है । गीता की वर्तमान

^१ देखिए परिशिष्ट ।

तथा स्पष्ट शब्दों में इनका वर्णन है जिससे साधारण जनता भी इन बातों को उपनिषद और समझ सके। वस्तुतः जिनकी बातें उपनिषदों में हैं, वे सब गीता गीता में भी हैं। अतएव कहा गया है—

‘सर्वोपनिषदो गावो योग्या गोपालनन्दन ।
पार्थो वत्स सुधीर्भोक्ता दुग्ध गीतामृत महत् ॥’

इसी लिए एक प्रकार से गीता भी उपनिषद् कहलाती है। लोग के लिए यह भी उतना ही महत्त्वपूर्ण और प्रामाणिक ग्रन्थ है, जितना उपनिषद। हर तरह के लोगों के लिए हर तरह के उपदेश गीता में हैं। एक मात्र यहाँ गीता का महत्त्व एक ग्रन्थ है जिसके अध्ययन से गान्ति मिलती है और हमारे उपदेश के अनुसार ज्ञान प्राप्त करने से दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति भी हो जाती है। यही तो भगवान् ने स्वयं कहा है—

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं गणेशं व्रज ।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥^१

अर्थात् सभी धर्मों को छोड़कर एक मात्र मुझ में आत्मसमर्पण करो मेरी गणेश ग्रहण करो, और मैं तुम्हें सभी पापों से मुक्त कर दूँगा। कोई चिन्ता न करो। इस ग्रन्थ के महत्त्व के सम्बन्ध में भगवान् ने स्वयं कहा है—

जो कोई मुझ में पराभक्ति रखकर इस परम गोपनीय गीता को मेरे भक्तों को सुनायेगा वह निश्चय मुझको प्राप्त करेगा। उसके अनिरिक्त मनुष्यों में मेरा प्रिय करने वाला दूसरा कोई नहीं है और न हो सकता है। धर्म से युक्त जो भी हम दोनों के इस संवाद को अर्थात् गीता को पढ़ेगा उसका मन इष्ट है। जो कोई इस गीता के पाठ को श्रद्धा से और इष्टारहित होकर सुनगा वह अवश्य ही मुक्त होकर दिव्य लोक को प्राप्त करेगा।^२ यही कारण है कि सभी लोग इस ग्रन्थ को साम्राट् भगवान् का उपदेश मानते हैं और अपनी-अपनी जीवन-यात्रा को सफल बनाने के लिए तथा चरम पर तक पहुँचने के लिए इसे पढ़ते हैं। इस ग्रन्थ को पढ़ने से लौकिक तथा अलौकिक ज्ञान को ज्ञेय प्राप्त करते हैं।

^१ गीता, १८ ६६ ।

^२ गीता, १८ ६८ ७१ ।

महाभारत के भीष्मपर्व का एक अंग 'गीता' है (अध्याय २५-४२)। महाभारत को शास्त्रों में 'पञ्चम वेद' कहा गया है। वस्तुतः जनसाधारण के लिए तथा विद्वानों के लिए भी महाभारत, उपयोगिता की दृष्टि से, वेदों से भी विशेष महत्त्व का समझा जाता है और इसके वचन को श्रुति के समान ही सभी प्रामाणिक मानते हैं। यही एक मात्र ग्रन्थ है जिसमें समस्त ज्ञान भरा है और जो इसमें नहीं है, वह कहीं नहीं है। इस ग्रन्थ को पढ़ने का अधिकार सभी वर्णों को, स्त्री तथा पुरुष को एवं म्लेच्छों को भी समान रूप से है।^१

इसकी रचना के समय के सम्बन्ध में बहुत-से विद्वानों के भिन्न-भिन्न मत हैं। चिन्तामणि विनायक वैद्य, करन्दिकर, आदि विद्वानों का कहना है कि महाभारत की लड़ाई दिसम्बर ११, ३१०२ ईसा से पूर्व को आरम्भ हुई थी। महाभारत का रचनाकाल प्रोफेसर अयवले का मत है कि ३०१८ ई० पू० में लड़ाई आरम्भ हुई, प्रोफेसर तारकेश्वर भट्टाचार्य का कहना है कि १४३२-३१ ई० पू० में लड़ाई आरम्भ हुई। ऐसी स्थिति में गीता की भी रचना महाभारत के समय में ही हुई होगी।

महाभारत के साथ-साथ गीता के उपदेश को भी व्यास ने ही इस रूप में लिखा। सञ्जय ने धृतराष्ट्र को युद्ध की बातें सुनाने के अवसर पर अर्जुन को दिये गये गीता के उपदेश को भी उन्हें सुनाया। अतएव महाभारत के युद्ध के पश्चात् व्यास ने अपनी दिव्य शक्ति से महाभारत की लड़ाई की सभी बातों को जानकर इस ग्रन्थ की रचना की, चाहे वह १९०० ई० पू० या ३०१८ ई० पू० में हुई हो।

गीता के प्रति आक्षेप

कुछ लोगों के विचार से 'गीता' के आधुनिक पाठ के सम्बन्ध में अनेक संशय हैं—(१) गीता की रचना महाभारत के पश्चात् हुई और बाद को महाभारत में उसे जोड़ दिया गया। (२) गीता के उपदेश बहुत संक्षेप में थे, गीता-ग्रन्थ बाद को उनका विस्तार किया गया। (३) गीता में ७०० श्लोक हैं, यह सम्भव नहीं है कि इतने श्लोक पहले रहे होंगे। इसके प्रमाण में भोज-पत्र पर लिखी हुई गीता की पुस्तक का उल्लेख किया जाता है। गीता की वर्तमान

^१ देखिए परिशिष्ट १।

परम पवित्र ज्ञान का उपदेश देने के पूर्व गिष्य की परीक्षा करना अत्यावश्यक है। जब तक गिष्य सवात्मना ज्ञान प्राप्त करने का अपनी उत्कट इच्छा न प्रकट करे,

उपदेश ग्रहण अहंकार को दूर न करे आत्मसमर्पण न करे यथाथ में सिष्य न बने तब तक गुरु का उपदेश उसे प्राप्त न होगा और उपदेश दना भी न चाहिए। यही बात हमें 'कठोपनिषद्' में यमराज और नचिकेता के संवादे में मिलती है। इन बातों से यह स्पष्ट है कि युद्ध क्षण में उपस्थित होने पर ही वह सुअवसर उपस्थित हुआ जब

आत्मोपदेश के लिए उचित स्थान भगवान् अजुन को 'आत्मा के अमर और अजर होने का उपदेश दे सकते थे।

एक और बात है—कृष्ण भगवान् ने भी इस अवसर को अपने हाथ से जाने न दिया। जिस प्रकार गुरु का मिलना कठिन है उसी प्रकार सच्चे गिष्य का मिलना भी कठिन है। अतएव भगवान् ने उसी क्षण ज्ञान का उपदेश

उपदेश के लिए देना उचित समझा क्योंकि सच्चे अधिकारी बन कर अजुन उपदेश ग्रहण करने के लिए हर तरह से उसी समय प्रस्तुत थे।

सम्भव है कि इस अवसर का सदुपयोग न करने से पुनः कोई आपत्ति आ सकती थी और कृष्ण उपदेश न दे सकते। इन बातों का मन में रखकर भगवान् ने भी इसी अवसर पर अपना उपदेश देना उचित समझा।

रक्षा प्रश्न समय की अल्पता का। उसके सम्बन्ध में यह ध्यान में रखना चाहिए कि कृष्ण साक्षात् परमात्मा के स्वरूप हैं। इनके ही बनाये जगत के समस्त विषय हैं।

उपदेश के लिए इन की आत्मा से नभत्र और तारे चमकते हैं। ये ही काल समय स्वरूप हैं अर्थात् देव और काठ के निर्माता हैं। अपने वास्तविक स्वरूप का परिचय इन्होंने विश्वरूप-ज्ञान में एक अन्यत्र भी अनन्त प्रकार से दिया है।

अतएव एक क्षण की अनन्त काँट में तथा अनन्त काल की एक क्षण में परिवर्तित करने की सामर्थ्य तो इन्हीं में है। इसलिए कौन कह सकता है कि गीता के उपदेश के लिए भगवान् को विलम्ब समय लगा होगा। उसकी माप करने वाले भी तो वही भगवान् हैं। अब यह प्रश्न हमारे विचार में कोई बाधा नहीं दे सकता और यह प्रश्न भगवान् के स्वरूप को न जानने वालों ही कर सकते हैं अथवा नहीं।

इन बातों को ध्यान में रखते हुए उपयुक्त प्रश्नों का समाधान बहुत ही सरल है। गीता जिस स्वरूप में हमारे सामने परम्परा से चली आ रही है वही विचित्रनीय गीता की पुस्तक है और उन्हीं बातों से गीता के उपदेश लिखे गये हैं।

गीता के मुख्य उपदेश

अर्जुन को अपने कर्त्तव्य, अर्थात् दुष्टों का नाश करने के लिए युद्ध करने का उपदेश भगवान् ने तीन प्रकार से दिया है—पारमार्थिक, व्यावहारिक तथा सामाजिक ।

‘पारमार्थिक-दृष्टि’ से कोई मरना नहीं है । ‘आत्मा’ अव्यक्त, अचल, अजर, अमर, मत्स्य, नित्य, अचिन्त्य, व्यापक है । जर्जर पुराने शरीर को त्यागना ‘मरण’ है और दूसरे अच्छे शरीर को स्वीकार करना ‘जन्म’ है । इस वस्तु का नाश नही होता । समार में किसी का नाश नहीं होता । ‘आत्मा’ का नाश किसी प्रकार से नहीं होता ।^१ इन बातों को ध्यान में रखने से यह विश्वास करना चाहिए कि कौरवों का नाश नहीं होगा, केवल उनका स्थूल शरीर बदल जायगा । अतएव युद्ध करने में कोई दोष नहीं है ।

‘व्यावहारिक-दृष्टि’ से मान लिया जाय कि सभी जीव मरते और उत्पन्न होते हैं, फिर भी ये सभी कौरव एक न एक दिन अवश्य मरेगे और इस समय तुम इनके नाश में एक निमित्त मात्र होते हो, और भी एक बात है, हे अर्जुन ! तुम क्षत्रिय हो । क्षत्रियों के लिए धार्मिक युद्ध से बढ़कर कोई दूसरा कल्याणप्रद कर्म नहीं है । इस प्रकार के युद्ध को पाकर क्षत्रिय लोग सुखी होते हैं । अतएव ऐसे युद्ध से विमुख हो जाना तुम्हारे लिए अचर्म है, अयशस्कर है और पाप है । तुम्हारी निन्दा होगी । इससे तो मरना ही अच्छा है । फिर मरने के लिए ऐसे युद्ध से अन्यत्र कौन-सा अच्छा स्थान तुम्हें मिलेगा ? इस युद्ध में मरने से तुम्हें स्वर्ग मिल जायगा । इन बातों को सभी दृष्टिकोणों से सोचकर तुम्हें युद्ध करना उचित है ।^२

परम पद के जिज्ञासु को अपने कर्मों के फल की इच्छा कभी न करनी चाहिए । अनासक्त होकर कर्म को करते रहना चाहिए । यद्यपि ‘गीता’ में अन्त में ज्ञान की ही सबसे श्रेष्ठ कहा गया है^३ और ज्ञान की ही प्राप्ति से परम पद अनासक्त कर्म की प्राप्ति होती है, किन्तु कर्म और भक्ति के बिना ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती । बिना परा भक्ति के ज्ञान भी नहीं प्राप्त किया जा सकता

^१ गीता, २-११-२५ ।

^२ गीता, २-२६-३८ ।

^३ गीता, ४-३३ ।

पुनः में जो उपदेश है वह युद्ध क्षेत्र में, सेनाओं के बीच में तथा इन पाँच समय में देने के योग्य नहीं है। व तो एरान्त में विभीषान आश्रम में ही वैशम्पैय निवेदन करता है।

इस प्रकार के आश्रम के समाधान में निम्नलिखित बातें कही जा सकती हैं—

युद्ध-क्षेत्र में जाने के पहले अर्जुन को इस प्रकार का मोह जमा दिया जाता है कहा गया है, कभी नहीं हुआ था। उसमें अभिमान भरा हुआ था और उन्हें अपने कर्तव्य के निष्ठाने के लिए किसी की सहायता की अपेक्षा नहीं थी। अपने पौरुष पर उन्हें पूर्ण विश्वास था। इसलिए युद्ध-क्षेत्र में उपस्थित होने के पूर्व सदा एक साथ रहते हुए भी कृष्ण से अर्जुन ने पौरुष प्रशस्ति के निमित्त किसी प्रकार की सहायता न मांगी। अथवा सहायता की माँग तो अपनी पराजय स्वीकार करना थी। अभिमान के रहते हुए अर्जुन ने कृष्ण से जान की बात की माँग कभी भी नहीं की। परन्तु युद्ध क्षेत्र में उपस्थित होने ही अर्जुन का पौरुष हार मान गया अहंकार की पराजय हुई और मोह के बग में आकर अपने कर्तव्य का निषेध करने अर्जुन की याचना में असमर्थ अर्जुन ने कृष्ण के प्रति आत्मसमर्पण कर लिया और निष्पक्ष के रूप में कृष्ण से जान के उपदेश की याचना की।^१

अहंकार के रहते हुए जान का उद्देश्य नहीं होता, गुरु की कृपा नहीं होती तथा उपदेश ग्रहण करने की योग्यता नहीं होती। अतएव यही अहंकार दूर हो गया अर्जुन जान के उपदेश को सुनने तथा मना करने के अधिकारी युद्ध-क्षेत्र में ही हो गये उसी क्षण कृष्ण भगवान् ने उन्हें जान का उपदेश गीता का उपदेश दिया। इसमें एक क्षण भी विस्मय नहीं किया जा सकता है। यह अवस्था तो युद्ध-क्षेत्र में ही उपस्थित हुई पड़ते नहीं। अतएव गीता का उपदेश भगवान् ने अर्जुन को वहाँ अर्थात् युद्धक्षेत्र ही में दिया इसमें कोई सन्देह नहीं।

एक और बात कही जा सकती है। सम्भव है कि एक साथ रहते हुए इन क्षणों में इतनी घनिष्ठता हो गयी हो जिसके कारण अर्जुन को कृष्ण भगवान् के आत्मस्वयं का भान नहीं हुआ था वे उसे मूल में थे। सत्य में एक कहावत है कि अतिपरिचयाद् अज्ञानम्। इसी कारण युद्ध-क्षेत्र में जाने के पूर्व कृष्ण के स्वयं

का पूर्ण ज्ञान अर्जुन को नहीं था, यदि होता तो वह कुछ ज्ञान उनसे अवश्य प्राप्त कर लेते। यह बात अर्जुन ने स्वयं स्वीकार की है—

‘सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।
अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वाऽपि ॥
यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।
एकोऽथवाऽप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥
पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।
न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाव ॥
तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कार्यं प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम् ।
पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥’

तुम्हारी महिमा को न जानते हुए या तुम्हारे प्रति अत्यन्त प्रेम के कारण तथा अज्ञान के कारण मैंने जो तुम्हें बिना सोचे समझे हे कृष्ण, हे यादव, हे सखा, आदि शब्दों से सम्बोधित किया एवं जो हँसी की बातें अकेले में तथा कृष्ण की महिमा लोगो के सामने खेल में, सोने के समय तथा भोजन के काल में का ज्ञान मैंने तुम्हारे साथ की, हे अच्युत ! उन सब को आप क्षमा करें। आप स्थावर और जगम सभी के पालक हैं, पूज्य हैं, श्रेष्ठ हैं, गुरु हैं। आप के समान इन तीनों लोकों में दूसरा कोई नहीं है। आप का प्रभाव अतुलनीय है। अतएव साष्टांग प्रणाम कर आप से प्रार्थना करता हूँ कि जिस प्रकार पिता अपने पुत्र के, मित्र अपने मित्र के, स्वामी अपनी स्त्री के अपराधों को क्षमा करता है, उसी प्रकार आप मेरे अपराधों को भी क्षमा कर दें।^१

भगवान् की
प्रतिज्ञा

ऐसे अवसर पर ही भगवान् की प्रतिज्ञा है—

‘सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज ।
अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥’^२

^१ गीता, ११-४१-४४ ।

^२ गीता, १८-६६ ।

परम पवित्र ज्ञान का उपदेश देने व पूज गिष्य की परीक्षा करना अत्यवश्यक है। जब तक गिष्य सर्वात्मना ज्ञान प्राप्ति करने की अपनी उत्कट इच्छा न प्रकट करे

उपदेश ग्रहण करने की योग्यता अहंकार को दूर न करे आत्मसमर्पण न करे यथाथ में गिष्य न बने तब तक गुरु का उपदेश उम प्राप्ति न होगा और उपदेश देना भी न चाहिए। यही बात हमें 'कठोपनिषद्' में यमराज और नचिकेता के दृष्टान्त में मिलती है। इन बातों से यह स्पष्ट है कि मुक्त क्षण में उपस्थित होने पर ही वह सुअवसर उपस्थित हुआ जब आत्मोपदेश के भगवान् अर्जुन का आत्मा के अमर और अजर होने का उपदेश लिए उचित स्थान दे सकते थे।

एक और बात है—कृष्ण भगवान् न भी इस अवसर का अपने हाथ से जाने न दिया। जिस प्रकार गुरु का मिलना कठिन है उसी प्रकार सच्चे गिष्य का मिलना भी कठिन है। अतएव भगवान् न उसी क्षण ज्ञान का उपदेश देना उचित समझा क्योंकि सच्चे अधिकारी बन कर अर्जुन उपदेश ग्रहण करने के लिए हर तरह से उन्हीं समय प्रस्तुत थे। सम्भव है कि इस अवसर का संप्रयोग न करने से पुनः कोई आपत्ति आ सकती थी और कृष्ण उपदेश न दे सके। इन बातों को ध्यान में रखकर भगवान् ने भा इसी अवसर पर अपना उपदेश देना उचित समझा।

रहा प्रश्न समय की अल्पता का। उसका सम्बन्ध में यह ध्यान में रखना चाहिए कि कृष्ण साक्षात् परमात्मा के स्वरूप हैं। इनके ही बनाये जगत के समस्त विषय हैं। उपदेश के लिए इन की जाना से नश्वर और तारे चमकते हैं। ये ही काग समय स्वरूप हैं अर्थात् दिन और रात के निर्माता हैं। अपन वास्तविक स्वरूप का परिचय देहान् विस्वरूप-दर्शन में एक अयश भी अनेक प्रकार से दिया है। अतएव एक क्षण की अनन्त काल में तथा अन्त काल का एक क्षण में परिवर्तित करने की सामर्थ्य तो इन्हीं में है। इसलिए कौन कह सकता है कि 'गीता' के उपदेश के लिए भगवान् को कितना समय लगा होगा। उसकी माप करने वाले भी तो वही भगवान् हैं। अतः यह प्रश्न हमारे विचार में कोई बाधा नष्टा दे सकता और यह प्रश्न भगवान् के स्वरूप को न जानने वाले ही कर सकते हैं अथवा नहीं।

इन बातों को ध्यान में रखते हुए उपयुक्त प्रश्नों का समाधान बहुत ही सरल है। जाना जिस स्वरूप में हमारे सामने परम्परा से चली आती है वही विवर्तनीय गीता की पुस्तक है और उन्हीं सात सौ श्लोकों में गीता के उपदेश दिये गये हैं।

गीता के मुख्य उपदेश

अर्जुन को अपने कर्त्तव्य, अर्थात् दृष्टों का नाश करने के लिए युद्ध करने का उपदेश भगवान् ने तीन प्रकार से दिया है—पारमार्थिक, व्यावहारिक तथा नामाजिक ।

‘पारमार्थिक-दृष्टि’ से कोई मरता नहीं है । ‘आत्मा’ अव्यक्त, अचल, अजर, अमर, सत्य, नित्य, अचिन्त्य, व्यापक है । जर्जर पुराने शरीर को त्यागना ‘मरण’ है और दूसरे अच्छे शरीर को स्वीकार करना ‘जन्म’ है । इस वस्तु का नाश सत्सार में किसी का नाश नहीं होता । ‘आत्मा’ का नाश किसी प्रकार से नहीं होता ।^१ उन बातों को ध्यान में रखने से यह विस्वाम करना चाहिए कि कौरवों का नाश नहीं होगा, केवल उनका स्थूल शरीर बदल जायगा । अतएव युद्ध करने में कोई दोष नहीं है ।

‘व्यावहारिक-दृष्टि’ से मान लिया जाय कि सभी जीव मरते और उत्पन्न होते हैं, फिर भी ये सभी कौरव एक न एक दिन अवश्य मरेंगे और इस समय तुम इनके नाश में एक निमित्त मान होते हो; और भी एक बात है, हे अर्जुन ! तुम क्षत्रिय हो । क्षत्रियों के लिए धार्मिक युद्ध से बढ़कर कोई दूसरा कल्याणप्रद कर्म नहीं है । इस प्रकार के युद्ध को पाकर क्षत्रिय लोग सुखी होते हैं । अतएव ऐसे युद्ध से विमुख हो जाना तुम्हारे लिए अवयम है, अयशस्कर है और पाप है । तुम्हारी निन्दा होगी । इसमें तो मरना ही अच्छा है । फिर मरने के लिए ऐसे युद्ध से अन्यत्र कौन-सा अच्छा स्थान तुम्हें मिलेगा ? इस युद्ध में मरने से तुम्हें स्वर्ग मिल जायगा । उन बातों को मभी दृष्टिकोणों से सोचकर तुम्हें युद्ध करना उचित है ।^२

परम पद के जिज्ञानु को अपने कर्मों के फल की इच्छा कभी न करनी चाहिए । अनासक्त होकर कर्म को करते रहना चाहिए । यद्यपि ‘गीता’ में अन्त में ज्ञान की अनासक्त कर्म ही सबसे श्रेष्ठ कहा गया है^३ और ज्ञान की ही प्राप्ति में परम पद की प्राप्ति होती है, किन्तु कर्म और भक्ति के बिना ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती । बिना परा भक्ति के ज्ञान भी नहीं प्राप्त किया जा सकता

^१ गीता, २-११-२५ ।

^२ गीता, २-२६-३० ।

और यह भा सत्य है कि जनासक्त होकर कम किये बिना भक्ति महा मिश्री । इन ताना का परम्पर अति पविष्ठ और एक प्रकार से जविनाभाव सम्भव है ।

भक्त और भक्ति की महिमा गाना में स्वयं भगवान ने अपने मुख से अनेक रूपों में लिखा है । भगवान ने कहा है कि 'वह परम पुरुष जिसके अन्दर सभी भूत भक्ति और भक्त ह और जिसे ममत्ता विश्व का विस्तार दिया है केवल अन्तर्गत भक्ति से मिलता है ।' जो भक्ति-युक्त मेरी सेवा करते हैं उनकी महिमा उनका हृदय में मैं निधान करता हूँ और वे भी मेरे हृदय में रहते हैं ।' भगवान के प्रति भक्ति होने के कारण ही अर्जुन ने विश्वरूप का दर्शन पाया । इसी तरह से अनेक प्रमत्ता में भगवान ने भक्त और भक्ति की महिमा का वर्णन किया है । भगवान अपने भक्त का समस्त भार अपने ऊपर ले लेते हैं—

‘अन्याश्रितयन्तो मा मे उना वयुयासते ।

क्षेपा निष्पान्निपुक्ताना मागभेम बहाम्यहम् ॥

अनामक कम की महिमा 'गीता' में बहुत अच्छी तरह कही गयी है ।^१ किसी भी दशा में कम से श्रुत न होना चाहिए, किन्तु अनासक्त होकर ही कम करना चाहिए ।

साधक का काम, कोन लोभ तथा मोह से दूर रहना चाहिए । सुख और दुःख में समान रूप से रहना चाहिए । अपना इन्द्रिया को तथा अन्तःकरण को अपने

^१ गीता ८ २२ ।

^२ गीता ९ २९ ।

^३ गीता ११-५४ ।

गीता १४ २६ ११ २९ ।

^४ गीता, ९ २२ ।

^५ गीता २-५५, ७१, ७२ ३ १९ ४ १९ २१ ।

अध्याय ४ ५, १२ १७, १८ उभेय मिथ—हिस्ती आफ इन्दिपन विलासकी,

भाग १ पृष्ठ १४७-१५० ।

गीता ४ १०, ५ २६, १८ ५३ ।

^६ गीता ४ २२ ।

वश में रखना चाहिए ।^१ भगवान् में पूर्ण श्रद्धा रखनी चाहिए । भगवान् की ही प्रसन्नता के लिए कर्म करना चाहिए । भगवान् में ही आत्मसमर्पण करना चाहिए । ज्ञान की प्राप्ति करनी चाहिए और भगवान् के साथ अपने को साधक के कर्तव्य एक समझना चाहिए । जिज्ञासु या साधक पवित्र होकर एकान्त में वास करे । थोड़ा आहार करे । कायिक, वाचिक तथा मानसिक सयम करे और भगवान् को छोड़ अन्य किसी वस्तु में आसक्त न हो । अपने शरीर को इस प्रकार नियन्त्रित करे कि जिससे अन्तकाल में केवल उन्ही भगवान् का स्मरण हो ।^२ इसके लिए जीवन भर प्रयत्न करना चाहिए और स्मरण रखना चाहिए कि जीवन के अन्तिम क्षण में जो भावना हृदय में उत्पन्न होगी, वही आगे के जीवन को बनायेगी^३—

‘यं यं वाऽपि स्मरन् भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥’

शोक और मोह से जब लोग पीड़ित होते हैं, तब उन्हें अपने कर्तव्य का ज्ञान नहीं रहता और वे अपने कल्याण के लिए कुछ भी नहीं सोच सकते, शोक-मोह की निवृत्ति जैसा अर्जुन को हुआ था । उसी शोक और मोह को दूर करने के लिए ‘गीता’ के उपदेश हैं । यह बात भगवान् और अर्जुन के श्रोतार से प्रमाणित होती है । उपदेश देने के अनन्तर भगवान् ने अर्जुन से पूछा—

हे पार्थ ! क्या तुमने एकाग्र-चित्त से यह सब सुना ? क्या तुम्हारा मोह दूर हो गया ?

अर्जुन ने उत्तर में कहा—

हे अच्युत ! तुम्हारी कृपा से मेरा मोह दूर हो गया । मुझे ज्ञान प्राप्त हो गया । मेरे मन में कुछ भी सशय नहीं रहा । तुम्हारे कथन के अनुसार मैं कार्य करूँगा ।^४

^१ गीता, २-६०-६१ ।

^२ उमेश मिश्र—हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृष्ठ १४१-४२

^३ गीता, ८-६ ।

^४ गीता, १८-७२-७३ ।

सत्य तब पहुँचने के लिए प्राण और अन्तःकरण दोनों को एक साथ मिल कर साधना करनी पड़ती है। योगिक साधनाओं का अभ्यास आवश्यक है जिसमें आसन, प्राणायाम ध्यान धारणा आदि अष्टांग योग की प्रक्रिया का अभ्यास नियम पूर्वक करना चाहिए।^१ यही संक्षेप में गीता के उपदेश हैं। इन्हें जान लेने से और कोई ज्ञान का विषय रहे ही नहीं जाना यह भगवान् का अपना कथन है—

‘यज्ज्ञात्वा मेह भूयो यज्ज्ञात्वा मय्यभिप्यते ।’

निष्काम कर्म की महिमा बहुत बड़ी है। गीता में इसी प्रकार के कर्म करने का उपदेश है। जो कामना और अहंभाव का परित्याग कर कर्म करता है उसे ही ‘नान्ति मिप्ती है’^२ वही परमानन्द को प्राप्त करता है,^३ वही ममाय में पण्डित है,^४ वही वस्तुन त्यागी है और उस कर्मजय वचन नहीं मिलता,^५ वह सभी पापों से मुक्त रहता है,^६ ऐसे ही कर्म करने से अन्तःकरण की गुड़ि होती है,^७ वही योग की सिद्धि को प्राप्त करता है,^८ वही सात्त्विक कर्म करने वाला होगा है।^९ अतएव जो कर्म किया जाय उसके फल के लिए कभी भी इच्छा नहीं करनी चाहिए और वह कर्म केवल कर्तव्य की बुद्धि से ही करना चाहिए।^{१०} सत्त्व रजस और तमस से बना हुआ मनुष्य का गरीर है। जब तब मनुष्य के गरीर में अज्ञात रहना मनुष्य का कर्म करना ही पड़गा। ऐसी स्थिति में अपन कल्याण के लिए तथा लौकिक एवं पारलौकिक आनन्द की

^१ गीता, ८९ १३ ।

^२ गीता, ७ २ ।

^३ गीता, २ ७१ ।

गीता, २ ७२ ।

^४ गीता, ४ १९ ।

^५ गीता, ४ २० ।

गीता, ४ २१ ।

गीता, ५ ११ ।

^७ गीता, ६ ४ ।

^८ गीता, १८ २३ ।

^९ गीता, १८-८ ।

प्राप्ति के लिए भगवान् की प्रीति के लिए मनुष्य को सदैव निष्काम भावना से एव कर्तव्य-बुद्ध से ही सभी कर्म करना चाहिए।

मुक्ति की अवस्था

यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि जीव को प्रत्येक कर्म का भोग करना पड़ता है, चाहे वह भोग इस जन्म में हो, चाहे दूसरे जन्म में। जैसा कर्म होता है, वैसा ही उसका फल भी होता है। उचित और अनुचित कर्मों को पहचानने के लिए नीचे लिखी बातों का ध्यान रखना चाहिए।

मनुष्य के जीवन का चरम लक्ष्य है—आत्मा का साक्षात्कार करना, परम पद को पाना, परमानन्द को पाना, इत्यादि। इन सब का एक ही अर्थ है। इनकी प्राप्ति के लिए साधना करनी पड़ती है। अपने जीवन के सभी कार्यों को इसी लक्ष्य तक

पहुँचने के लिए नियन्त्रित करना उचित है। अतएव जिन-जिन उचित और अनुचित कर्म कार्यों के, छोटे या बड़े, लौकिक या अलौकिक, करने से मनुष्य अपने लक्ष्य तक पहुँचने के लिए अग्रसर होता है, वे ही कार्य

‘अच्छे’ होते हैं, उन्हें ही ‘पुण्य-कर्म’ कहते हैं, उन्हें ही ‘धार्मिक कर्म’ कहते हैं और जिन कार्यों के करने से मनुष्य अपने लक्ष्य से दूर हटता है, वे ‘अनुचित कर्म’ हैं, ‘पाप-कर्म’ हैं तथा ‘अघर्म के कार्य’ हैं।

इसके अनुसार जो लोग बहुत ही पवित्र कार्य करते हैं, जिन्हें ज्ञान की प्राप्ति हो गयी है और जिनके कर्म ‘ज्ञान’ के तेज से दग्ध होकर भविष्य में फल देने में असमर्थ

हैं, उन लोगों के मरने पर उनकी जीवात्मा ‘देवयान मार्ग’ से परा गति सूर्य की रश्मि को पकड़कर ऊपर की ओर जाती है और वहाँ से लौट कर पुनः इस ससार में नहीं आती है। उनके कर्मों का भोग समाप्त हो जाता है और उन्हें मुक्ति मिल जाती है। इसे ‘परा गति’ कहते हैं।

जो लोग साधारण रूप से अपना कर्म करते हैं, कुछ पुण्य और कुछ पाप भी करते हैं, उनकी मृत्यु होने पर उनकी जीवात्मा ‘पितृयान मार्ग’ से ‘चन्द्रलोक’ को जाती

है और कुछ समय तक वहाँ रहकर पुनः अवशिष्ट कर्म-वास-अपरा गति नाओं का भोग करने के लिए इस ससार में लौट आती है।

इसे ‘अपरा गति’ कहते हैं। इस मार्ग के अनेक भेद हैं और भिन्न-भिन्न कर्मों के अनुसार जीवात्मा भिन्न-भिन्न मार्गों से भिन्न-भिन्न लोको में जाती है।

एक तब पहुंचा के लिए प्राण और अन्नचरण दाना को एक साथ मिल कर साधना करनी पड़ती है। योगिक साधनाओं का अन्वेष आवश्यक है जिसमें आसन प्राणायाम, ध्यान धारणा आदि अष्टांग योग की प्रक्रिया का अन्वेष नियम पूरक करना चाहिए।^१ यही संधर्ष में पाता व उपपन्न है। इन्हें जान हम स और कोई जानों का विषय रहे ही नहीं जाना यह भगवान् का अपना कथन है—

‘यज्ञज्ञात्वा नेह भूयो यज्ञज्ञातव्यमवगच्छते।’

निष्काम काम की महिमा बहुत बड़ी है। गीता में इसी प्रकार के काम करने का उपपन्न है। जो कामना और अहंभाव का परित्याग कर काम करता है उसे ही शान्ति मिलती है।^२ वही परमात्मा को प्राप्त करता है।^३ वही यथाथ में परिणत है।^४ वही वस्तुतः सच्चा है और उसे कमजोर बाधन नहीं मिलता,^५ वह सभी पापों से मुक्त रहता है।^६ ऐसे ही काम करने से अन्तःकरण की गूढ़ि हानी है, वही योग की सिद्धि को प्राप्त करता है।^७ वही सात्त्विक काम करने वाला होता है।^८ अतएव जो काम किया जाय उसके फल के लिए कभी भी इच्छा नहीं करनी चाहिए और वह काम केवल कर्तव्य की बुद्धि से ही करना चाहिए।^९ सर्व रजस और तमस से बना हुआ मनुष्य का शरीर है। जब तक मनुष्य के शरीर में रजोगुण रहेगा मनुष्य को काम करना ही पड़ेगा। ऐसी स्थिति में अपने कल्याण के लिए तथा लौकिक एवं पारलौकिक आनन्द की

^१ गीता, ८९-१३।

^२ गीता, ७-२।

^३ गीता, २-७१।

गीता, २-७२।

^४ गीता, ४-१९।

^५ गीता, ४-२०।

गीता, ४-२१।

^६ गीता, ५-११।

^७ गीता, ६-४।

^८ गीता, १८-२३।

^९ गीता, १८-८।

प्राप्ति के लिए भगवान् की प्रीति के लिए मनुष्य को नदैव निष्काम भावना में एवं कर्तव्य-बुद्धि में ही नभी कर्म करना चाहिए।

मुक्ति की अवस्था

यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि जीव को प्रत्येक कर्म का भोग करना पड़ता है, चाहे वह भोग इस जन्म में हो, चाहे दूसरे जन्म में। जैसा कर्म होता है, वैसा ही उसका फल भी होता है। उचित और अनुचित कर्मों को पहचानने के लिए नीचे लिखी बातों का ध्यान रखना चाहिए।

मनुष्य के जीवन का चरम लक्ष्य है—आत्मा का साक्षात्कार करना, परम पद को पाना, परमानन्द को पाना, इत्यादि। उन सब का एक ही अर्थ है। एतकी प्राप्ति के लिए साधना करनी पड़ती है। अपने जीवन के सभी कार्यों को इसी लक्ष्य तक

पहुँचने के लिए नियन्त्रित करना उचित है। अतएव जिन-जिन उचित और अनुचित कर्मों के, छोटे या बड़े, लौकिक या अलौकिक, करने से मनुष्य अपने लक्ष्य तक पहुँचने के लिए अग्रसर होता है, वे ही कार्य

‘अच्छे’ होते हैं, उन्हें ही ‘पुण्य-कर्म’ कहते हैं, उन्हें ही ‘धार्मिक कर्म’ कहते हैं और जिन कार्यों के करने से मनुष्य अपने लक्ष्य से दूर हटता है, वे ‘अनुचित कर्म’ हैं, ‘पाप-कर्म’ हैं तथा ‘अधर्म के कार्य’ हैं।

इसके अनुसार जो लोग बहुत ही पवित्र कार्य करते हैं, जिन्हें ज्ञान की प्राप्ति हो गयी है और जिनके कर्म ‘ज्ञान’ के तेज से दग्ध होकर भविष्य में फल देने में असमर्थ

हैं, उन लोगों के मरने पर उनकी जीवात्मा ‘देवयान मार्ग’ से परा गति सूर्य की रश्मि को पकड़कर ऊपर की ओर जाती है और वहाँ से लौट कर पुनः इस ससार में नहीं आती है। उनके कर्मों का भोग समाप्त हो जाता है और उन्हें मुक्ति मिल जाती है। इसे ‘परा गति’ कहते हैं।

जो लोग साधारण रूप से अपना कर्म करते हैं, कुछ पुण्य और कुछ पाप भी करते हैं, उनकी मृत्यु होने पर उनकी जीवात्मा ‘पितृयान मार्ग’ से ‘चन्द्रलोक’ को जाती

है और कुछ समय तक वहाँ रहकर पुनः अवशिष्ट कर्म-वास-अपरा गति नाओं का भोग करने के लिए इस ससार में लौट आती है।

इसे ‘अपरा गति’ कहते हैं। इस मार्ग के अनेक भेद हैं और भिन्न-भिन्न कर्मों के अनुसार जीवात्मा भिन्न-भिन्न मार्गों से भिन्न-भिन्न लोकों में जाती है।

परा गति व भी कुछ भ्रम है। कोई जान तो साध परम धाम में पहुँच जाने है और बाद अथ लोका से हाते हुए अन्त में परम धाम पहुँचते हैं। इस मार्ग में जान वाले जीवा का 'सधामुक्ति' मिलनी है और किसी को परा गति के भ्रम 'व्रथमुक्ति' भी मिलनी है। इन जावा का उत्त्रमण' होना है और ये सीधे ऊपर को ही जान है।

इनसे भिन्न कुछ जीव हैं जो ज्ञान प्राप्त करने पर भी इसी ससार में रहते हैं और परमात्मा का साक्षात्कार करते हैं। ये 'जीवमुक्त' कह जाते हैं। प्रारम्भ कर्म के अनुसार जब कनमान गरीर समा भागा को समाप्त कर लता जीवमुक्ति है तब उस गरीर का क्षय होना है और तभी वह जीवमुक्त जाव स्वतन्त्र होकर अनन्तधाम में भगवान में मिल जाता है। ऐसे जीव जब गरीर से रहित हो जाते हैं तब वे विन्दुमुक्त कह जाते हैं।

पदार्थों का विचार

गीता काइ दर्शनशास्त्र तो है तथा फिर भी उद्देश्य इसका भी वही है जो हमारे दर्शन का है। इसलिए उस परम धर्म की प्राप्ति के लिए गीता में छाटा-सा मार्ग प्रस्तुत है। इसमें उस परम तत्त्व के स्वरूप का वर्णन तथा जगत् के विषया का भी कुछ वर्णन है।

गीता में तीन प्रकार के तत्त्वा का वर्णन है—(१) क्षर (२) अक्षर और (३) पुरुषोत्तम। इस ससार के समा जड-व्याव 'क्षर' हैं। इसे ही अपना प्रकृति अधिभन' क्षेत्र और अवस्था भी कहते हैं। विकारा का वर्णन का तथा भूता का यह मूल कारण है। आकाश आदि पाँच भौतिक परमाणु तथा पाँच समात्राएँ विकार' हैं। मन, अहंकार बुद्धि, पाँच चानेन्द्रियाँ एवं पाँच कर्मेन्द्रियाँ वर्णन' कहगती हैं। इनके अतिरिक्त इनसे उत्पन्न राग द्वेष सुख दुःख परमाणुजा का सघात चेतना तथा धनि ये- 'क्षर' हैं। इन में से पय्या जन्म तज वायु आकाश मनन बुद्धि और अहंकार ये आठ भगवान का अपना प्रकृति' के रूप हैं।

यह 'अपरा प्रकृति' भगवान् के साथ अनादि काल से सम्बद्ध है। यह अवि-
शुद्ध है। इससे वन्वन की प्राप्ति होती है। प्रलय के काल में समस्त भूत इसी में
लीन हो जाते हैं और इसी से पुनः सृष्टि के आरम्भ में उत्पन्न
अपरा प्रकृति होते हैं।^१ इसी 'प्रकृति' को अधिष्ठान मान कर भगवान् सृष्टि
की रचना करते हैं।^२ इसी लिए भगवान् ने इस प्रकृति को 'मम योनिर्महद्ब्रह्म' और
अपने को 'अहं बीजप्रदः पिता'^३ कहा है। 'यह प्रकृति' भगवान् की 'माया' से सर्वथा
भिन्न है। इसी लिए भगवान् ने स्वयं कहा है कि अपनी 'प्रकृति' को अधिष्ठान मान
कर अपनी 'माया' की सहायता से मैं ससार में अवतार लेता हूँ—

'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ।'

'अक्षर तत्त्व' को 'जीव', 'परा प्रकृति', 'अध्यात्मा', 'पुरुष' तथा 'क्षेत्रज्ञ' भी कहते
हैं। यह 'अपरा प्रकृति' से ऊँचे स्तर का है और यही जगत् को धारण करता है।^४
भूतो का कारण,^५ भगवान् का अंश^६ तथा मरने पर एक शरीर
को छोड़कर दूसरे शरीर में प्रवेश करने वाली और इन्द्रियो
को द्वारा विषयो का भोग करने वाली यह भगवान् की दूसरी 'प्रकृति' है। केवल
अविद्या के कारण यह तत्त्व भगवान् से भिन्न देख पड़ता है।^७ यह 'उपद्रष्टा',
जीव और 'साक्षी', 'अनुमन्ता', 'भर्ता', 'भोक्ता', 'महेश्वर' और 'परमात्मा'
भगवान् में भेद भी कहलाता है। जीव और भगवान् में वास्तविक भेद न
होने के कारण भगवान् के सभी गुण जीव में भी हैं, परन्तु
अविद्या के प्रभाव से ये गुण जीवित-दशा में अभिव्यक्त नहीं होते।

इनमें 'पुरुषोत्तम' प्रधान तत्त्व है। इन्हें 'परमात्मा', 'ईश्वर', 'वासुदेव', 'कृष्ण',
'प्रभु', 'साक्षी', 'महायोगेश्वर', 'ब्रह्म', 'अधियज्ञ', 'विष्णु', 'परम पुरुष', 'परम

^१ गीता, ९-७।

^२ गीता, ९-८।

^३ गीता, १४३, ३-४।

^४ गीता, ४-६।

^५ गीता, ७-५।

^६ गीता, ७-६।

^७ गीता, १५-७।

^८ गीता, शंकरभाष्य, १५-७।

गीता के दसवें अध्याय में भगवान् के स्वरूपों का जो वर्णन है, वह 'दिव्य' है, इसे 'विभूतियोग' के प्रदर्शन में उन्होंने स्वयं स्पष्ट बताया है। उन्होंने अर्जुन से स्पष्ट दिव्य रूप कहा है कि मेरा जन्म और कर्म, सभी दिव्य हैं। इसीलिए भगवान् ने अपने 'ऐश्वरं योगम्' को देखने के लिए अर्जुन को 'दिव्य चक्षु' दिया था।^१

अपने अवतार के सम्बन्ध में भगवान् ने स्वयं कहा है—

अवतार का उद्देश्य

‘यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवाभि युगे युगे ॥’^२

अवतार के सम्बन्ध में एक बात ध्यान में रखनी चाहिए कि जिस प्रकार प्रत्येक जीव को इस ससार में आने के लिए कर्म तथा पाँच भूतों की आवश्यकता होती है, अवतार के लिए उसी प्रकार जब भगवान् अवतार लेने को होते हैं, तब उन्हें भी ससार में रहने के उपयुक्त एक शरीर ग्रहण करने के लिए साधुओं की रक्षा करने की, दुर्जनो का नाश करने की तथा धर्म को स्थिर करने की इच्छा-शक्ति एवं पाँच भूतों की सहायता की अपेक्षा होती है। यही बात उन्होंने स्वयं कही है—

‘प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय सम्भवाभ्यात्ममायया।’^३

इसी कथन से यह भी स्पष्ट है कि 'प्रकृति' और 'माया' शब्द का गीता में भिन्न अर्थों में प्रयोग किया गया है।^४

इन्हीं बातों से यह भी स्पष्ट है कि भगवान् जगत् के स्रष्टा हैं, यह अपनी 'माया' से कभी भी अलग नहीं होते। यह स्वयं 'आप्तकाम' हैं, फिर भी यह कर्म करने

^१ गीता, ११-८।

^२ गीता, ४-७-८।

^३ गीता, ४-६।

^४ उमेश मिश्र—हिस्ट्री आफ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृ० १७०-१७८।

स विरत नहा होते। अपने कर्मों के द्वारा सत्तारी लागी को कम करने की जिम्मा देने के लिए ही भगवान स्वयं कम करते हैं। यही बात भगवान ने अनुरोध से कही

भगवान के कम है—ह पाप। इस अंगत में मुझे कुछ भी करने का नहा है
करने का लक्ष्य फिर भी मैं कम करता हूँ। क्योंकि मनुष्य मेरा ही अनुमरण
करत है और मैं यदि निष्क्रिय होकर बैठ जाऊ तो सभी कम

करना छोड़ देंगे और सत्तार में अनय हा जायगा। हमसे उत्पन्न दोष मेरे ही हागे
क्याकि जो बड़ लोग करते हैं वही अल्प लोग भी आकरण करते हैं।¹

भगवान् स्रष्टा और साधुआ के रक्षक तथा धर्म के पालक हैं। वह सभी मनुष्यों
का अच्छे काम करने का न बल उपदेश देत हैं अपितु अपने कर्मों के द्वारा आत्मा

भगवान के कम प्रस्तुत करते हैं। अतएव यह संसार के कल्याण के लिए भाग-
प्रदानक भा हैं। भक्तों की रक्षा के लिए यह स्वयं सब तरह
से तयार रहते हैं। ज्ञान के तो यह स्वरूप ही हैं। इस प्रकार पुरुषोत्तमरूप
भगवान् कृष्ण दार्शनिक परम तत्त्व हैं सामाजिक सबभ्रष्ट नियन्ता हैं तथा
ऐतिक जगत् को कल्याणपथ के पन्ना हैं एवं धर्म के पात्रक तथा सत्पात्रक भा

गीता का हैं। इन बातों से यह स्पष्ट है कि गीता के जो परम तत्त्व हैं
धर्म तत्त्व व सक्रिय तत्त्व हैं वेदान्त के ब्रह्म के समान अबाधमनसाधर
नहा हैं। इसी लिए अद्वैत का जो रूप गीता में है वह एक
स्वतन्त्र है और गान्धर्व वेदान्त से सव्या भिन्न है।

गीता में वासुदेव परम तत्त्व हैं। मनुष्यरूप में होते हुए भी यज्ञ दिव्य हैं।
एक ही समय में अव्यक्त और पूर्ण ब्रह्म हान के कारण यह निगुण और सगुण दोनों ही
हैं। इन्हें अपनी शक्ति तथा स्वल्प का सम्बन्ध जान रहा है।

वासुदेव अपने भक्तों को नामात्म के तथा कर्तव्य के उपदेश देने के लिए
सम्बन्ध यह तत्पर रहते हैं और अपने भक्तों के लिए कुछ जिज्ञान

नहीं। यह उनके पिता हैं मित्र हैं और सभी हैं। उनकी रक्षा और कल्याण का समस्त
भार यह अपने ऊपर लेते हैं वस्तुतः यह उनके साथ एक हा जाते हैं। इनके उपदेश
उत्साहपूर्ण हैं और मनुष्य को कर्ममार्ग पर विश्वासपूर्वक प्रेरणा करते हैं। कर्तव्य
का पालन किस प्रकार करना चाहिए, इस बात का भगवान स्वयं अपने कर्मों के द्वारा
भक्ता को ज्ञान देते हैं।

धर्म के लिए युद्ध करना अपना मुख्य कर्तव्य है, इस उपदेश से यह स्पष्ट है कि भगवान् 'वर्णाश्रमधर्म' के प्रतिपालक है। दूसरों के धर्म का अनुसरण करना कितना भयकर और अनर्थकारी है, यह भी भगवान् ने कहा है। अपने वर्णाश्रम धर्म धर्म के लिए मरना भला है, किन्तु उसका त्याग नहीं करना चाहिए। भगवान् ने कहा है—

‘श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात् स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥’

‘गीता’ में ‘वासुदेव’ तथा ‘भगवान्’ के स्वरूप का वर्णन देखकर यह मालूम होता है कि ‘गीता’ प्राचीन ‘भागवत संप्रदाय’ से विशेष सम्बन्ध रखती है। अतएव इसे ‘वैष्णव-आगम’ का ग्रन्थ कहा जा सकता है। दूसरी बात यह है कि महाभारत के ‘नारायणीय खण्ड’ के अन्तर्गत गीता का पाठ है। इन बातों से यह कहा जा सकता है कि जो ‘अद्वैत मत’ इस ग्रन्थ में वर्णित है, वह शांकर वेदान्त के ‘अद्वैत’ से भिन्न है।

इस प्रकार यद्यपि गीता कोई दर्शन-शास्त्र नहीं, किसी दार्शनिक मत का प्रतिपादन करना इसका उद्देश्य नहीं, फिर भी कर्तव्यपथ को प्रदर्शित करने के उद्देश्य से भगवान् ने मनुष्य-जीवन के धर्म, अर्थात् कर्तव्य का तथा दर्शन के चरम लक्ष्य का एव दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति के उपाय का सुन्दर उपदेश इस ग्रन्थ में दिया है। निष्पक्षपात दृष्टि से इसके उपदेशों को पढ़ने से एव मनन करने से यह मालूम होता है कि यह जीवन की झंझटों में फँसे हुए लोगों का उद्धार करने वाला एकमात्र ग्रन्थ है। यह वास्तविक तत्त्व का प्रतिपादन करता है। अतएव इसका किसी भी मत से सम्बन्ध नहीं है और फिर भी यह सभी को प्रसन्न करने वाला ग्रन्थ है। यह सभी स्तर के साधकों के लिए, ज्ञानियों के लिए, साधारण लोगों के लिए, एक अपूर्व ग्रन्थ है, जिसमें सभी की श्रद्धा है, भक्ति है तथा विश्वास है। इस प्रकार का सर्वाङ्गपूर्ण ग्रन्थ हमारे साहित्य में दूसरा नहीं है।

चतुर्थ परिच्छेद

चार्वाक-दर्शन

पहले ही कहा गया है कि जीव की सभी क्रियाएँ केवल अपने दुःख को दूर करने के लिए होती हैं और यह सभी को मालूम है कि आत्मा के दान से ही दुःख की निवृत्ति होती है। यही कारण है कि सभी आत्मा की खोज करते हैं और

उपक्रम

उसके दान के लिए साधनों को दूँते हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि सभी जीवों की बुद्धि एक-सी नहीं होती। अपनी-अपनी बुद्धि के अनुसार लोग आत्मा की खोज करते हैं। उद्देश्य तो सभी का एक है माग भी एक ही है,

रुचि के अनुसार परन्तु बुद्धि के विकास के भेद से तथा रुचि के भेद से एक को खटाई खा कर तो हमारे को मिठाई स खीसरे को निक्त रस से आत्मा का ज्ञान आनन्द मित्रता है और दुःख की निवृत्ति मालूम होती है। अतः

जिससे दुःख की निवृत्ति मालूम होती है, उसे ही आत्मा समझ लेना स्वाभाविक है।

परन्तु यह भी अनुभव का विषय है कि जिसको आज एक वस्तु से दुःख की निवृत्ति होती है तो कल भी पुनः उसी से उसकी दुःख निवृत्ति होगी यह निश्चित नहीं है। इसी प्रकार जिसे प्रिय होने के कारण आज हमने ज्ञान में परिवर्तन आत्मा समझा है वह पुनः कल भी भुझे प्रिय होगा तथा

उसे हम पुनः कल भी आत्मा समझेंगे यह भी निश्चित नहीं है। ज्ञान स्थिर नहीं रहता। कोरक में से जिस प्रकार पुष्प जगमग विकसित होता है, उसी प्रकार जीव में भी ज्ञान का क्रमिक विकास होता है। इसलिए उस क्रमिक विकसित ज्ञान के प्रतिक्षण भिन्न होने के कारण हमारी दृष्टि भी प्रतिक्षण भिन्न होती रहती है। यह स्वाभाविक बात है। ऐसी स्थिति में भी चरम लक्ष्य एक ही एवं स्थिर रहता है यह हमें न भूलना चाहिए।

इस प्रकार जीवन के विकास में एक निम्नतम स्तर है जहाँ हमारी बुद्धि अत्यन्त स्थूल है। उस बुद्धि के अनुसार अत्यन्त स्थूल ही वस्तु का ज्ञान हमें प्राप्त होता है।

हमारी बुद्धि सबसे नीचे की सीढ़ी पर खड़ी होकर 'आत्मा' की खोज में, सुख की प्राप्ति के लिए व्यग्र है। ससार में आने पर जीव का यह प्रथम अनुभव है और इस सीढ़ी पर खड़े हो कर जो कुछ उसे अनुभव होता है उसका दिग्दर्शन अति स्थूल दृष्टि यहाँ हमें कराना है। इस स्थिति में जो ज्ञान है, उसी के अनुसार स्थूलतम दृष्टि वाला दर्शन 'चार्वाक-दर्शन' के नाम से प्रसिद्ध है। इसके अनुसार हमें केवल स्थूलतम वस्तुओं का ही ज्ञान होता है।

इस मत के आदि प्रवर्तक बृहस्पति कहे जाते हैं। शुक्राचार्य की अनुपस्थिति में दानवों को बृहस्पति ने इस मत का उपदेश दिया था। यह मत पहले सूत्रों में रचित था। अतएव इन सूत्रों को 'बार्हस्पत्य सूत्र' और इस दर्शन को 'बार्हस्पत्य दर्शन' भी कहते हैं। किसी का कथन है कि 'चार्वाक' नाम के एक ऋषि ने, जिनकी चर्चा महाभारत में है, इस मत को चलाया। पुण्य, पाप तथा परोक्ष को न मानने वाला भी 'चार्वाक' का अर्थ है। मयूर वचन (चारु वाक्) वाला मत भी चार्वाक का अर्थ किया जाता है। 'लोकायत', 'लोकायतिक', 'वाह्य' नामों से भी यह दर्शन प्रसिद्ध है।

यह मत कब से चला, यह किसी लिखित प्रमाण के आधार पर नहीं कहा जा सकता, किन्तु जैसा पूर्व में कहा गया है, यह हमारे ज्ञान के विकास का सबसे प्रथम रूप है। ऐसी स्थिति में यह सब से प्राचीन मत है, ऐसा कहने में हमें कोई आपत्ति नहीं देख पड़ती। विद्वानों का कहना है कि ऋग्वेद में^१ इस मत की चर्चा है। बृहदारण्यक में^२ याज्ञवल्क्य ने अपनी स्त्री मैत्रेयी को इस मत का उपदेश दिया है कि इन्हीं पाँचों भूतों के मिलने से ज्ञान उत्पन्न होता है और फिर नष्ट हो जाता है। मरने के पश्चात् ज्ञान नहीं रह जाता।^३

श्वेताश्वतर उपनिषद् में सृष्टि की उत्पत्ति के कारण के सम्बन्ध में अनेक मत दिये गये हैं। इनमें से कुछ मत, जैसे 'कालवाद', 'स्वभाववाद', 'नियतिवाद' तथा 'यदृच्छावाद' 'भौतिकवाद' के ही प्रतिपादक हैं। इससे यह स्पष्ट होता है कि इस सिद्धान्त के अनेक रूप थे और व्यापक रूप में प्राचीन रूप

^१ ७-८९-८ ।

^२ 'एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्पाय तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संजास्तीति' २-४-१२ ।

हमारे ग्रास्त्रा में इसकी चर्चा भी पायी जाती है। इसी सम्बन्ध में उपपन्न 'वाने' का सार्थक परिचय यहाँ देना उचित मालूम होता है।

एक प्रकार से भाग्याधीन विचार वाला का यह 'कालवादी' सिद्धान्त है। हमारे जीवन की सभी घटनाएँ भाग्याधीन ही हैं यही इनका कथन है। युक्ति या तक का तथा कायकारणभाव का स्थान इनके मत में नहीं है। गकरा

कालवाद

चाय ने तो यहाँ काल का अर्थ 'स्वभाव' या 'प्रकृति' किया है।

इसके अनुसार यह कहा जाता है कि सभी काय अपने-अपने स्वभाव से ही होते हैं किसी काय के होने में किसी अन्य वस्तु की अपेक्षा नहीं होती। वररराज मिश्र^१ आदि विद्वानों का कहना है कि सभी सामग्री के रहते हुए भी काय का उत्पत्ति नहीं होती है जब तक उस काय के होने का समय नहीं आता। इसमें किसी युक्ति की तथा कायकारणभाव की अपेक्षा नहीं है। इस मत का उत्कृष्ट ईश्वरकृष्ण ने साक्ष्य-कारिका^२ में वात्स्यायन ने कामसूत्र^३ में गौडपा^४ ने कारिका में उच्योक्त ने पारवातिका^५ में किया है।

स्वभाव का अर्थ गकराचाय ने पण्यार्थों की प्रतिनियत-शक्ति, अर्थात् प्रत्येक पण्य में निहित एक अपनी शक्ति जैसे जल में गत्य, अग्नि में उष्णत्व, किया है।

शकरानन्द का कहना है कि काल भी स्वतन्त्र नहीं है। यदि स्वभाववाद

अग्नि में दहन करने की शक्ति न हो तो क्या काल अग्नि से

किसी को जला सकता है? अतएव कालवादी की अपेक्षा स्वभाववादी में प्रगतिशील विचार है। इन मत में भी युक्ति का कहा स्थान नहीं है।

एक बात इसमें विचारने की है कि यद्यपि स्वभाववाद में युक्ति का स्थान नहीं है और दार्शनिकों ने इसका तिरस्कार भी किया है तथापि यह दला जाता है कि

स्वभाव की प्रारम्भ में स्वभाव पर निर्भर हो जना और कायकारणभाव को न मानना अनुचित तथा अप्रगतिशील विचार अवश्य है

व्यापकता

किन्तु मनुष्य की विचारशक्ति तो सीमित है और किसी

^१ कुमुदाञ्जलियोधिनो पृ० ८ (अनारस सरस्वतीभव्या वस्करण) ।

^२ कारिका ५० ।

^३ २ ३५ ३७ ।

^४ गौडपाकारिका ८ ।

^५ ४ १ २१ ।

वस्तु के सम्बन्ध में विचार करते-करते अन्त में तो 'स्वभाव' की शरण लेनी ही पड़ती है। अतएव यह कम महत्त्व का सिद्धान्त नहीं है। प्राचीन काल में यह एक बहुत व्यापक सिद्धान्त था, इसका उल्लेख बौद्ध तथा जैनो के ग्रन्थों में भी पर्याप्त रूप में है।^१ भट्ट उत्पल ने 'बृहत्सहिता' की टीका^२ में भी इसकी चर्चा की है। उज्जवल-दत्त ने तो इसके दो विभाग किये हैं—निसर्ग और स्वभाव।^३ 'न्यायसूत्र'^४ में भी इसका उल्लेख है। इस प्रकार यह मत एक समय में बहुत व्यापक था।

नियतिवाद—यह एक प्रकार से 'आकस्मिकवाद' का ही स्वरूप है। इस सिद्धान्त में 'कृति' और 'पुरुषकार' का कोई भी स्थान नहीं है। सभी घटनाएँ पूर्व से ही नियत हैं और वे ही होती रहती हैं। किसी के पौरुष की अपेक्षा नहीं है।

यदृच्छावाद—शंकराचार्य ने 'यदृच्छावाद' का आकस्मिक घटनाओं के साथ ऐक्य माना है। इस मत में भी कार्यकारणभाव नहीं माना जाता। अमलानन्द सरस्वती ने इसकी 'स्वभाववाद' से भिन्न अर्थ में व्याख्या की है।

'महाभारत' में 'देहात्मवाद' का, अर्थात् स्थूल शरीर ही 'आत्मा' है, इस मत का विस्तृत विचार है। इस मत वाले प्रत्यक्षमात्र को प्रमाण मानते हैं। आगम तथा अनुमान प्रमाणों का स्थान इनके मत में नहीं है। भूतो के सघटन से चैतन्य उत्पन्न होता है। स्मरणशक्ति भी भूतो के सघटन से उत्पन्न होती है। भोक्तृत्व भूतो में है। चार्वाक का नाम महाभारत में आया है।

'वाल्मीकीय रामायण'^५ में लोकायतिकों का उल्लेख है कि ये लोग असत्य बातों का प्रचार करते थे और अपने को ज्ञानी समझते थे। 'मनुसंहिता' तथा अन्य पौराणिक ग्रन्थों में भी इस मत का उल्लेख है।

^१ सरस्वतीभवनसंस्कृत स्टडीज, खण्ड २, पृ० ९७; उमेश मिश्र-हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृष्ठ, २०३-२०५।

^२ १-७।

^३ न्यायकोश, पृ० ९७१ द्वितीय संस्करण।

^४ ४-१-२२।

^५ भामती-कल्पतरु, २-१-३३।

^६ शान्तिपर्व-मोक्षधर्म, २१८-२३-२९।

^७ अयोध्याखण्ड, १००-३८-३९।

साहित्य

इस मत का कोई स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं मिला । कहते हैं कि बहस्पति ने इसका सिद्धान्त को लेकर एक सूत्र-ग्रन्थ बनाया था, जिसके कुछ सूत्र हमें भिन्न-भिन्न ग्रन्थों में मिलते हैं उनका उल्लेख यहाँ किया जाना है—

बहस्पति के सूत्र—

- (१) 'अथात तत्त्व व्याख्यास्याम'—अब हम इस मत के तत्त्वों का निरूपण करेंगे ।
- (२) 'पचिध्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि'—पञ्ची जल, तेज वायु ये चार तत्त्व हैं ।
- (३) तत्समुदाये 'गरीरेत्रियविषमसमा'—इसी भूतों के सघटन को 'गरीर इन्द्रिय तथा विषम नाम दिया गया है ।
- (४) 'सिन्धुचतयम्'—इहा भूतों के सघटन से चतुर्ध उत्पन्न होता है ।
- (५) 'विष्वादिभ्यो भद्रशक्तिवद विज्ञानम्'—जिस प्रकार किन्ध आदि भूतों के सघटन से मानव 'गति उत्पन्न होती है उसी प्रकार इन भूतों के सघटन से विज्ञान (चतुर्ध) उत्पन्न होता है ।
- (६) 'भूतायेव चेतयन्ते'—भूत ही 'चतुर्ध' उत्पन्न करने का कार्य करते हैं ।
- (७) 'चतयविशिष्ट काय पुष्टय'—चतुर्ध-युक्त स्थूल 'गरीर ही आत्मा है ।
- (८) अल्पवद्वद्-जीवा —जल के ऊपर ऐसे बबूल देख पड़ते हैं और नीचे ही आप से आप वे नष्ट हो जाते हैं उसी प्रकार जीव हैं ।
- (९) 'परलोकिनोऽभावात् परलोकान्माव'—परलोक में रहने वाले कोई नहीं होते अतएव परलोक ही नहीं है ।
- (१०) 'मरणमेवापवत्'—मरण ही मोक्ष है ।

'विज्ञानम्' के स्थान पर 'चतयम्' भी वहीं-वहीं पाठ है ।

- (११) 'धूर्तप्रलापस्त्रयी स्वर्गोत्पादकत्वेन विशेषाभावात्'—स्वर्ग का सुख धूर्तों के प्रलाप-अन्य सुख से भिन्न नहीं है, इसलिए स्वर्ग (सुख) को देने वाले तीनों 'वेद' वस्तुतः धूर्तों का प्रलाप ही हैं।
- (१२) 'अर्थकामौ पुरुषार्थौ'—अर्थ और काम ये दोनों पुरुषार्थ हैं।
- (१३) 'दण्डनीतिरेव विद्या' (अत्र वार्ता अन्तर्भवति)—राजनीति ही एकमात्र विद्या है, इसी में कृपिशास्त्र भी सम्मिलित है।
- (१४) 'प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्'—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है।
- (१५) 'लौकिको मार्गोऽनुसर्तव्यः'—साधारण लोगों के मार्ग का अनुसरण करना चाहिए।

इन्हीं बातों का उल्लेख पूर्वपक्ष के रूप में हमें शास्त्रों में मिलता है। भट्ट जयराम के तत्त्वोपप्लव में इस मत का विशेष विचार है।

तत्त्वों का विचार

यद्यपि उपर्युक्त सूत्रों में ही इनके सिद्धान्तों की सभी बातें कह दी गयी हैं, तथापि इनकी व्याख्या की भी कुछ आवश्यकता है। अतएव इनके मन्तव्यों के सम्बन्ध में संक्षेप में विवेचना यहाँ की जाती है—

चार्वाक लोग स्थूलतम विचार वाले हैं। ज्ञान के विकास की प्रथम सीढ़ी पर चढ़ कर ये लोग 'आत्मा' की खोज करते हैं। ऐसी स्थिति में स्थूल दृष्टि से जो पदार्थ उनके सामने आते हैं उन्हें ही ये लोग 'प्रमेय' मानते हैं। वास्तव प्रमेय विचार में यही ठीक भी है। जो पदार्थ जिसकी दृष्टि में आता है, उसे ही तो वह सत्य मानेगा, फिर आँख की देखी हुई वस्तु को कोई कैसे न माने? आँख ही तो सबसे अधिक विश्वसनीय देखने की इन्द्रिय है। इसलिए इनके सिद्धान्त में पृथ्वी, जल, वायु तथा तेज ये ही चार पदार्थ संसार में 'प्रमेय' माने जाते हैं। इन्हीं से इस जगत् की प्रत्येक वस्तु बनती है।

किन्तु इस सिद्धान्त के समर्थकों में भी, एक ही सीढ़ी पर रहने पर भी, क्रमशः ज्ञान का विकास होता ही रहता है। अतएव इनके अन्तर्गत भी अनेक भेदान्तर हैं, जिनका विचार आगे किया गया है। यही कारण है कि इनके एक दूसरे दल

साहित्य

इस मत का कोई स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं मिलता । कहने ह कि बहस्पति ने इनके मिश्रान्ता को स्वर एव सूत्र-ग्रन्थ बनाया था, जिसके कुछ सूत्र हमें भिन्न भिन्न ग्रन्थों में मिलते हैं उनका उत्प्रेष यहाँ किया जाता है—

बृहस्पति के सूत्र—

- (१) 'अपातं तत्त्वं व्याख्यास्यामः'—अब हम इस मत के तत्त्वा का निरूपण करेंगे ।
- (२) 'षष्ठिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि'—पृथ्वी जल तेज, वायु ये चार तत्त्व हैं ।
- (३) 'तत्समुदाये गरीरेन्द्रियविषयसत्ता'—इहाँ भूतों के सघटन को 'गरीर, इन्द्रिय तथा विषय' नाम दिया गया है ।
- (४) 'तैम्यचतयम्'—इहाँ भूतों के सघटन से चतुर्न उत्पन्न होता है ।
- (५) 'क्षिप्वादिभ्यो मदनक्तिवद्विज्ञानम्'—जिस प्रकार क्षिप्व आदि अन्न के सघटन से मादक शक्ति उत्पन्न होती है उसी प्रकार इन भूतों के सघटन से विज्ञान (चतुर्न) उत्पन्न होता है ।
- (६) 'भूतायव चेतयते'—भूत ही चतुर्न उत्पन्न करने का काम करते हैं ।
- (७) 'चतयविशिष्टं कामं पुरुष'—चतुर्न-युक्त स्थूल गरीर ही आत्मा है ।
- (८) 'अल्मुदज्जुओवा'—जल के ऊपर जस बबूले देख पड़ते हैं और गान्ध ही आप से आप वे नष्ट हो जाते हैं उसी प्रकार जाव है ।
- (९) 'परलोकिनोऽभावात् परलोकाभावः'—परलोक में रहने वाले कोई नहीं होते अतएव परलोक ही नहीं है ।
- (१०) 'भरणमेवापवय'—मरण ही मोक्ष है ।

ऐसा न किया जाय तो जिज्ञासु का मन भिन्न-भिन्न दर्शनो की ओर चले जाने से विचलित हो जायगा और उसे किसी भी दर्शन का पूर्ण ज्ञान न हो सकेगा। वस्तुतः एक दर्शन का दृष्टिकोण दूसरे के दृष्टिकोण से सर्वथा भिन्न है। अतएव दोनों के सिद्धान्त में भेद होना ही स्वाभाविक, उचित और सत्य है।

इन सब बातों के होने पर भी यह ध्यान में रखना चाहिए कि यथार्थ में सर्वथा एव सबसे अधिक विश्वसनीय एक मात्र प्रमाण तो 'प्रत्यक्ष' ही है। जब तक किसी वस्तु का प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा ज्ञान नहीं होता, तब तक उस वस्तु के सम्बन्ध में जो ज्ञान होता है, वह सन्देह से मुक्त नहीं है। प्रत्यक्ष प्रमाण उसे केवल 'सम्भावित' कह सकते हैं, परन्तु विश्वसनीय तो प्रत्यक्ष होने पर ही हो सकता है। यही कारण है कि आत्मा को 'देखने' के लिए वेद ने कहा है। 'देखने' का अर्थ है 'प्रत्यक्ष प्रमाण का गोचर करना'। बिना प्रत्यक्ष के, बिना साक्षात्कार के किसी वस्तु का वास्तविक ज्ञान नहीं होता। यही कारण है कि शंकराचार्य को भी ब्रह्म को जानने के लिए 'अपरोक्षानुभूति' ही माननी पड़ी।

इसी के साथ-साथ यह भी विचार करना उचित है कि 'अनुमान' और 'उपमान' स्वतन्त्र प्रमाण नहीं हैं। ये 'प्रत्यक्ष' के ही आधार पर प्रमाण माने जाते हैं। प्रमाणों का आधार 'आगम' या 'शब्द' प्रमाण तो वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही प्रमाण है। ऋषियों ने प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा साक्षात् अनुभव कर जो कुछ कहा है या लिपिबद्ध किया है, वही तो आज 'आगम प्रमाण' है। इस प्रकार विचारने से यह स्पष्ट है कि वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही एक सबसे अधिक श्रद्धा के योग्य, प्रामाणिक, सर्वतन्त्र और विश्वमनीय प्रमाण है। यही बात लोक में भी देख पड़ती है।

उत्पत्ति की प्रक्रिया

ये लोग प्रलय में विश्वास नहीं करते। अतएव इन सनार को उत्पन्न करने के लिए स्रष्टा आदि की इन्हे अपेक्षा ही नहीं है। नृष्टि आप से आप या माता-पिता की परम्परा से हो जाती है। इनके लिए किसी स्रष्टा या स्रष्टा या ईश्वर ईश्वरेच्छा या अदृष्ट आदि के मानने की आवश्यकता नहीं है। घट, पट, आदि की उत्पत्ति के सम्बन्ध में इनका कहना है कि क्षिति, जल आदि भूतों के सबसे छोटे-छोटे जनरेणु-रूप कणों के संस्थान-विशेष से घट आदि

ने आराम प्राप्त और मनस को भा जगत् व पदार्थों में मारा लिया। इनके मन में 'आराम को 'आवरण' का 'अभाव' कहते हैं। यह हमारे गरीब आचरण का मर्म नहीं रहता।^१ प्राण और मनस उपनिषद् के अनुसार भौतिक पदार्थ हैं और चार्वाक न प्राण इनके भौतिक हान के ही कारण इन्हें अपना पदार्थ स्वीकार किया है।

प्रमेय का ज्ञान प्रमाण के द्वारा होता है। प्रमाण की सख्या प्रमेय के स्वभाव पर निर्भर है। जितने ही प्रमाणों से प्रमेय का ज्ञान हो जाय उतनी ही सख्या में प्रमाणों को स्वीकार करना चाहिए। चार्वाक में अति मूल अवस्था प्रमाण चार पृथक् जल, वायु और अन्न, ये ही चार प्रमेय मानते हैं। इन चारों का ज्ञान एक मात्र 'प्रत्यक्ष' प्रमाण के द्वारा होता है। जिन वस्तुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता उनका अस्तित्व ये लोग नहीं मानते अथवा उनकी सम्भावना मात्र मानते हैं परन्तु उनमें प्रामाण्य ज्ञान नहीं मानते। अतएव चार्वाक के लिए एक-मात्र प्रमाण 'प्रत्यक्ष' है। आकाश और मन को भी स्थूल बुद्धि में प्रत्यक्ष के द्वारा ये लोग जान लेते हैं।

पहले य केवल चारू से देखने को 'प्रत्यक्ष' कहते थे किन्तु ज्ञान के क्रमिक विस्तार से अथ इन्द्रिया के द्वारा भी अर्थात् ज्ञान मात्र स्वयं तथा जिह्वा के द्वारा भी 'प्रत्यक्ष' मानने लगे। इस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण पाँच प्रकार का माना जान लगा।

यद्यपि सभी शास्त्रकारों ने एक मात्र 'प्रत्यक्ष' प्रमाण मानने के कारण चार्वाकियों की बहुत निन्दा की है और उनके प्रकार से 'ज्ञान' खण्डन किया है परन्तु उन लोगों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से चार्वाकिक के स्थान को देख कर उनके मत का तिरस्कार किया है। दूसरी बात यह है कि अपने मत की पुष्टि के लिए और जिज्ञासुओं को श्रद्धापूर्वक अपने मत को समझाने के लिए दूसरे के मत का खण्डन करना पड़ता है परन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं है कि जिस मत का खण्डन किया है वह मत वास्तव में अशुद्ध है। यदि

^१ सिद्धांतबिन्दु पृ० ११९ चौल्लम्भा संस्करण।

^२ छांदोग्य उपनिषद् ६.५.१।

ऐसा न किया जाय तो जिज्ञासु का मन भिन्न-भिन्न दर्शनो की ओर चले जाने से विचलित हो जायगा और उसे किसी भी दर्शन का पूर्ण ज्ञान न हो सकेगा। वस्तुतः एक दर्शन का दृष्टिकोण दूसरे के दृष्टिकोण से सर्वथा भिन्न है। अतएव दोनों के सिद्धान्त में भेद होना ही स्वाभाविक, उचित और सत्य है।

इन सब बातों के होने पर भी यह ध्यान में रखना चाहिए कि यथार्थ में सर्वथा एव सबसे अधिक विश्वसनीय एक मात्र प्रमाण तो 'प्रत्यक्ष' ही है। जब तक किसी वस्तु का प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा ज्ञान नहीं होता, तब तक उस वस्तु के सम्बन्ध में जो ज्ञान होता है, वह सन्देह से मुक्त नहीं है।

उसे केवल 'सम्भावित' कह सकते हैं, परन्तु विश्वसनीय तो प्रत्यक्ष होने पर ही हो सकता है। यही कारण है कि आत्मा को 'देखने' के लिए वेद ने कहा है। 'देखने' का अर्थ है 'प्रत्यक्ष प्रमाण का गोचर करना'। बिना प्रत्यक्ष के, बिना साक्षात्कार के किसी वस्तु का वास्तविक ज्ञान नहीं होता। यही कारण है कि शंकराचार्य को भी ब्रह्म को जानने के लिए 'अपरोक्षानुभूति' ही माननी पड़ी।

इसी के साथ-साथ यह भी विचार करना उचित है कि 'अनुमान' और 'उपमान' स्वतन्त्र प्रमाण नहीं हैं। ये 'प्रत्यक्ष' के ही आधार पर प्रमाण माने जाते हैं।

प्रमाणों का आधार 'आगम' या 'शब्द' प्रमाण तो वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही प्रमाण है। ऋषियों ने प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा साक्षात् अनुभव कर जो कुछ कहा है या लिपिवद्ध किया है, वही तो आज 'आगम

प्रमाण' है। इस प्रकार विचारने से यह स्पष्ट है कि वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही एक सबसे अधिक श्रद्धा के योग्य, प्रामाणिक, सर्वतन्त्र और विश्वसनीय प्रमाण है। यही बात लोक में भी देख पड़ती है।

उत्पत्ति की प्रक्रिया

ये लोग प्रलय में विश्वास नहीं करते। अतएव इस ससार को उत्पन्न करने के लिए स्रष्टा आदि की इन्हे अपेक्षा ही नहीं है। सृष्टि आप से आप या माता-पिता की परम्परा से हो जाती है। इसके लिए किसी स्रष्टा या स्रष्टा या ईश्वर ईश्वरेच्छा या अदृष्ट आदि के मानने की आवश्यकता नहीं है। घट, पट, आदि की उत्पत्ति के सम्बन्ध में इनका कहना है कि क्षिति, जल आदि भूतों के सबसे छोटे-छोटे त्रसरेणु-रूप कणों के सत्यान-विशेष से घट आदि

ने आकाश, प्राण और मनस को भी जगत् के पदार्थों में मान लिया। इनके मन में आकाश का आवरण का 'अभाव' रहने लू। यह हमारे शरीर में नष्ट रहता।^१ 'प्राण' और 'मनस' उपनिषद् के अनुसार भौतिक पदार्थ हैं और चावाच ने प्राण इनके भौतिक होने के ही कारण इन्हें अपना पदार्थ स्वीकार किया है।

प्रमेया का ज्ञान प्रमाण के द्वारा होता है। प्रमाण की सख्या प्रमेया के स्वभाव पर निर्भर है। जितने ही प्रमाणा स प्रमेया का ज्ञान हो जाय, उतनी ही सख्या में प्रमाणा का स्वीकार करना चाहिए। चावाच ने अति मूल अवस्था प्रमाण चार पद्यों जल वायु और तत्र, ये ही चार प्रमेय मानने लू। इन चारों का ज्ञान एक मात्र प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा होता है। जिन वस्तुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता उनका अस्तित्व ये लोग नहीं मानते अथवा उनकी सम्भावना मात्र मानते लू परन्तु उनमें प्रामाण्य ज्ञान नहीं मानते। अतएव चावाच के लिए एक मात्र प्रमाण प्रत्यक्ष है। आकाश और मन को भी स्थूल बुद्धि से प्रत्यक्ष के द्वारा ये लोग ज्ञान करने लू।

पहल य केवल चतु स देवन का प्रत्यक्ष कहने लू किन्तु ज्ञान के क्रमिक प्रकाश स अन्य इन्द्रिया के द्वारा भी, अर्थात् कान नाक त्वक तथा प्रत्यक्ष के भव जिह्वा के द्वारा भी प्रत्यक्ष मानने लग लू। इस प्रकार प्राप्य प्रमाण पाँच प्रकार का माना जाने लगा।

यद्यपि सभी गान्धकारा न एक मात्र प्रत्यक्ष प्रमाण मानने के कारण चावाचों की वृत्ति निम्न की है और अनन्त प्रकार स इनका खण्ण किया है परन्तु उन लोगों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से चावाच के स्थान को देख कर उनके मन का तिरस्कार किया है। दूसरी बात यह है कि अपने मन की पुष्टि के लिए और जिनामुखा को श्रद्धापूर्वक अपने मत को समर्थान के लिए दूसरे के मन का खण्ण करना पड़ता है परन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं है कि जिस मन का खण्ण किया है वह मन वास्तव में अशुद्ध है। यदि

^१ सिद्धांतबिन्दु प० ११९ चौखम्भा संस्करण।

^२ छांदोग्य उपनिषद् ६.५.१।

ऐसा न किया जाय तो जिज्ञासु का मन भिन्न-भिन्न दर्शनों की ओर चले जाने से विचलित हो जायगा और उसे किसी भी दर्शन का पूर्ण ज्ञान न हो सकेगा। वस्तुतः एक दर्शन का दृष्टिकोण दूसरे के दृष्टिकोण से सर्वथा भिन्न है। अतएव दोनों के सिद्धान्त में भेद होना ही स्वाभाविक, उचित और सत्य है।

इन सब बातों के होने पर भी यह ध्यान में रखना चाहिए कि यथार्थ में सर्वथा एव सबसे अधिक विश्वसनीय एक मात्र प्रमाण तो 'प्रत्यक्ष' ही है। जब तक किसी वस्तु का प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा ज्ञान नहीं होता, तब तक उस वस्तु प्रत्यक्ष प्रमाण के सम्बन्ध में जो ज्ञान होता है, वह सन्देह से मुक्त नहीं है। उसे केवल 'सम्भावित' कह सकते हैं, परन्तु विश्वसनीय तो प्रत्यक्ष होने पर ही हो सकता है। यही कारण है कि आत्मा को 'देखने' के लिए वेद ने कहा है। 'देखने' का अर्थ है 'प्रत्यक्ष प्रमाण का गोचर करना'। बिना प्रत्यक्ष के, बिना साक्षात्कार के किसी वस्तु का वास्तविक ज्ञान नहीं होता। यही कारण है कि शंकराचार्य को भी ब्रह्म को जानने के लिए 'अपरोक्षानुभूति' ही माननी पड़ी।

इसी के साथ-साथ यह भी विचार करना उचित है कि 'अनुमान' और 'उपमान' स्वतन्त्र प्रमाण नहीं हैं। ये 'प्रत्यक्ष' के ही आवार पर प्रमाण माने जाते हैं।

प्रमाणों का आचार 'आगम' या 'शब्द' प्रमाण तो वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही प्रमाण है। ऋषियों ने प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा साक्षात् अनुभव कर जो कुछ कहा है या लिपिबद्ध किया है, वही तो आज 'आगम प्रमाण' है। इस प्रकार विचारने से यह स्पष्ट है कि वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही एक सबसे अधिक श्रद्धा के योग्य, प्रामाणिक, सर्वतन्त्र और विश्वसनीय प्रमाण है। यही बात लोक में भी देख पड़ती है।

उत्पत्ति की प्रक्रिया

ये लोग प्रलय में विश्वास नहीं करते। अतएव इस संसार को उत्पन्न करने के लिए स्रष्टा आदि की इन्हें अपेक्षा ही नहीं है। सृष्टि आप से आप या माता-पिता की परम्परा से हो जाती है। इसके लिए किसी स्रष्टा या स्रष्टा या ईश्वर ईश्वरेच्छा या अदृष्ट आदि के मानने की आवश्यकता नहीं है। घट, पट, आदि की उत्पत्ति के सम्बन्ध में इनका कहना है कि क्षिति, जल आदि भूतों के सबसे छोटे-छोटे प्रतरेणु-रूप स्त्रियों के मस्यान-विशेष से घट आदि

पत्ताय बनने ह। इनके मन में 'संयोग या समवाय' के द्वारा वृक्षा का अवयव अवयवी-रूप में सघटन नष्ट हो सकता क्याकि ये वृक्षरेणु' क्षणिक ह। एक क्षण के बाद ये नष्ट हो जाने ह। अतएव इनसे अवयवा' नष्ट बन सकता। वृक्षरेणुआ के संस्थान-विघटन या वेबल सघटन मात्र से ही वस्तुएं बनती ह। रूप रस गंध आदि गुण भी पृथक् पृथक् आदि भूत के ही संस्थानों के द्वारा बनन ह।^१

गरोर में जो चतुर्थ या प्राण है वह भी भूत के संस्थान-विघटन से ही उत्पन्न होता है। इनकी उत्पत्ति अनुच्छादन हनी है किसी कारण विघटन से नष्ट। जिस प्रकार दो-चार वस्तुओं के मिला देने से उनमें प्रत्येक में कोई मात्रता गति न रहने पर भी उनकी सम्मिलित अवस्था में वह गति उत्पन्न हो जाती है उसी प्रकार भूत के सघटन विघटन में अचानक चतुर्थ जीवन की उत्पत्ति उत्पन्न हो जाता है। इसी से यह भी सिद्ध है कि जीवा के लिए उनके पूर्व-जीवन की आवश्यकता नहीं है। जिस प्रकार वर्षा के समय में पेरू या छाट-छाट फीके मकाड़ आप से आप भूत से उत्पन्न हो जाते ह उसी प्रकार मनुष्य आदि जीवा में भी चतुर्थ अचानक उत्पन्न हो जाता है।

वृक्षरेणु क्षणिक ह उनसे बने हुए पदार्थ या जीव के गरोर भी क्षणिक ह, पुन एक क्षण के बाद पूर्व-गरोर के न रहने पर पूर्व गरोर के जय कार्यों का फल या स्मरण आदि 'संस्कार के द्वारा माना जाता है।^१

आचार ग्राह्य के सम्बन्ध में इनका सिद्धान्त श्रत्यक्ष प्रमाण पर ही संस्था आधार विचार निभर है। यही कारण है कि ये लोग ईश्वर परलोक' मरने के बाद जीव का अस्तित्व आदि नहीं मानते। इन्हें स्थूल गरोर की इंद्रियों से तो ये देख नहीं सकते फिर किस प्रमाण के आधार पर इनके अस्तित्व का विश्वास करें? अनुमान आदि प्रमाण नास्तिक विश्वसनीय नहीं ह अतएव ये ईश्वर आदि को नहीं मानते। इसीलिए इन्हें आस्तिक लोग नास्तिक कहते ह।

^१ नक्षत्रभाष्य भाष्यटी, ३ ५४।

यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि ये लोग ज्ञान की सोपान-परम्परा की प्रथम ही सीढ़ी पर अभी चढ़े हैं, इसलिए इनकी दृष्टि भी तो बड़ी स्थूल है। ये दूर तो देख नहीं सकते, फिर दूर की बातें करना भी इनके लिए अनुचित है। उन स्थिति में अपनी स्थूल बुद्धि के अनुसार जगत् का प्रत्यक्ष रूप में उन्हें जो अनुभव होता है, उसे ही वे प्रतिपादित करते हैं और उतना ही प्रतिपादन करना उचित भी है। जितना ज्ञान का विकास एक शिशु को है, उतना ही उन्हें भी है। शिशुओं को परलोक या ईश्वर का ज्ञान कहाँ होता है? उन्हें पुण्य या पाप का भी कुछ ज्ञान नहीं होता। उन्हें अच्छे भोजन से, अच्छे खिलौने से, स्वर्ग और नरक लुभाने वाले अच्छे सुगन्धित फूलों से, अच्छे वस्त्र से जिस प्रकार स्वर्ग-सुख मिलता है, वैसे ही उन्हें भी इन्हीं अनुभवों में 'स्वर्ग' के सुख का ज्ञान होता है। शारीरिक एवं मानसिक दुःख ही इनके लिए 'नरक' है।

जिस प्रकार अति मूढ़ बालक 'साओ, पीओ, मौज उडाओ' यही एक मात्र सिद्धान्त अपने जीवन का चरम लक्ष्य समझता है, उसी प्रकार इनका भी—

‘यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा धृतं पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥’

यही एक सिद्धान्त है। पूजा-पाठ करना, वेद आदि धार्मिक ग्रन्थों का अध्ययन करना, दान करना, तीर्थों में स्नान करना, सत्य बोलना, आदि सभी कर्म लोभ के कारण लोग करते हैं। ये लोभी पुरुषों के ढोंग हैं। इनसे कोई प्रत्यक्ष सुख की प्राप्ति नहीं है और अप्रत्यक्ष सुख तो कोई है ही नहीं। जीवन-सुख के लिए जो कर्म हो, उसे ही ये लोग सार्थक मानते हैं। ये लोग उस 'कर्म' को 'धर्म' कहते हैं, जिससे अपनी कामना की पूर्ति हो।^१ कृषि-कर्म, पशुपालन, व्यापार, राजनीति, ये सब जीवन-सुख के लिए हैं,^२ अतएव इन्हें करना चाहिए।

आत्मा का विचार

जैसा ऊपर कहा गया है, जीवमात्र दुःख की निवृत्ति के लिए, आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति के लिए या 'आत्मा' के दर्शन के लिए ही व्याकुल है। एक मात्र उसी

^१ षड्दर्शनसमुच्चय-गुणरत्न की टीका, कारिका ८६, पृ० ३०८।

• • • लोकायतमत, कारिका ८-१६-१८।

पदार्थ बनते हैं। इनके मत में 'संयोग' या 'समवाय' के द्वारा कणा का अवयव अवयवी रूप में सघटन नहीं हो सकता क्योंकि ये त्रसरेणु क्षणिक हैं। एवं क्षण के बाद ये नष्ट हो जाते हैं। अतएव इनसे 'अवयवी' नहीं बन सकता। त्रसरेणुओं के संस्थान विघटन या केवल सघटन मात्र से ही वस्तुएं बनती हैं। रूप, रस, गन्ध, आदि गुण भी पृथ्वी, जल आदि भूतों के ही संस्थानों के द्वारा बनते हैं।^१

शरीर में जो चतुर्धरा या प्राण है वह भी भूतों के संस्थान विघटन से ही उत्पन्न होता है। इनकी उत्पत्ति यदुच्छिन्न होनी है किसी कारण-विघटन से नहीं। जिस प्रकार दो चार वस्तुओं के मिश्रण देने से उनमें प्रत्येक में कोई मात्रा 'शक्ति' न रहने पर भी उनकी सम्मिलित अवस्था में वह 'शक्ति' उत्पन्न हो जाती है उसी प्रकार भूतों के सघटन विघटन में अचानक चतुर्धरा उत्पन्न हो जाता है। इसी से यह भी सिद्ध है कि जीवन के लिए उनके पूर्व-जीवन की आवश्यकता नहीं है। जिस प्रकार वर्षों के समय में मेक या छोटे छोट कीड़े मकोड़े आप से आप भूतों से उत्पन्न हो जाते हैं उसी प्रकार मनुष्य आदि जीवों में भी चतुर्धरा अचानक उत्पन्न हो जाता है।

स्मरण क्षणिक है उनसे बने हुए पदार्थ या जीव के शरीर भी क्षणिक है पुनः एक क्षण के बाद पूर्व शरीर के न रहने पर पूर्व शरीर जय वामों का फल या स्मरण आदि संस्कार के द्वारा स्मृति जाता है।^१

आचार शास्त्र के सम्बन्ध में इनका सिद्धान्त प्रत्यक्ष प्रमाण पर ही सबका आधार बिचार निभर है। यही कारण है कि ये लोग ईश्वर, परमात्मा, मरने के बाद जीव का अस्तित्व आदि नहीं मानते। इन्हें स्थूल शरीर की इन्द्रिया से तो यह देख नहीं सकते फिर किस प्रमाण के आधार पर इनके अस्तित्व का विश्वास करें? अनुमान आदि प्रमाण विश्वसनीय नहीं हैं अतएव ये ईश्वर आदि को नहीं मानते। इसीलिए इन्हें आस्तिक लोग 'नास्तिक' कहते हैं।

^१ शङ्करभाष्य भाष्यती ३ ५४।

^२ यायमञ्जरी, पृष्ठ ४३७, ४३९।

यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि ये लोग ज्ञान की सोपान-सरम्परा की प्रथम ही सीढ़ी पर अभी चढ़े हैं, इसलिए इनकी दृष्टि भी तो बड़ी स्थूल है। ये दूर तो देख नहीं सकते, फिर दूर की बातें करना भी इनके लिए अनुचित है। इस स्थिति में अपनी स्थूल बुद्धि के अनुसार जगत् का प्रत्यक्ष रूप में इन्हें जो अनुभव होता है, उसे ही ये प्रतिपादित करते हैं और उतना ही प्रतिपादन करना उचित भी है। जितना ज्ञान का विकास एक शिशु को है, उतना ही इन्हें भी है। शिशुओं को परलोक या ईश्वर का ज्ञान कहाँ होता है? उन्हें पुण्य या पाप का भी कुछ ज्ञान नहीं होता। उन्हें अच्छे भोजन से, अच्छे खिलौने से, स्वर्ग और नरक लुभाने वाले अच्छे सुगन्धित फूलों से, अच्छे वस्त्र से जिस प्रकार स्वर्ग-सुख मिलता है, वैसे ही इन्हें भी इन्हीं अनुभवों में 'स्वर्ग' के सुख का ज्ञान होता है। गारीरिक एवं मानसिक दुःख ही इनके लिए 'नरक' है।

जिस प्रकार अति मूढ़ बालक 'साओ, पीओ, मीज उडाओ' यही एक मात्र सिद्धान्त अपने जीवन का चरम लक्ष्य समझता है, उसी प्रकार इनका भी—

‘धावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥’

यही एक सिद्धान्त है। पूजा-पाठ करना, वेद आदि धार्मिक ग्रन्थों का अध्ययन करना, दान करना, तीर्थों में स्नान करना, सत्य बोलना, आदि सभी कर्म लोभ के कारण लोग करते हैं। ये लोभी पुरुषों के ढोंग हैं। इनसे कोई प्रत्यक्ष सुख की प्राप्ति नहीं

है और अप्रत्यक्ष सुख तो कोई है ही नहीं। जीवन-सुख के लिए जो कर्म हो, उसे ही ये लोग सार्थक मानते हैं। ये लोग उस 'कर्म' को 'धर्म' कहते हैं, जिससे अपनी कामना की पूर्ति हो।^१ कृषि-कर्म, पशुपालन, व्यापार, राजनीति, ये सब जीवन-सुख के लिए हैं,^२ अतएव इन्हें करना चाहिए।

आत्मा का विचार

जैसा ऊपर कहा गया है, जीवमात्र दुःख की निवृत्ति के लिए, आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति के लिए या 'आत्मा' के दर्शन के लिए ही व्याकुल है। एक मात्र उसी

^१ षड्दर्शनसमुच्चय-गुणरत्न की टीका, कारिका ८६, पृ० ३०८।

^२ सर्वसिद्धान्तसंग्रह, लोकायतमत, कारिका ८-१६-१८।

रूप की प्राप्ति के लिए जीव की सभी क्रियाएँ हानी ह। 'आत्मा' के दर्शन से साक्षात्कार में दुःख की निवृत्ति होती है यही तो वेद का एव आत्मा की लोचन प्राप्त का रहना है तथा ऋषियों का अनुभव भी है। अतएव सभी जीव आत्मा की रात्र में अपनी बुद्धि के अनुसार लगे रहते ह।

शास्त्र के अध्ययन के अनुसार यह कहा जा सकता है कि चार्वाक के मत में 'आत्मा' का स्वरूप निम्नलिखित प्रकार का होना चाहिए—आत्मा परतत्र न हो सब से प्रिय वस्तु हो चरम रसना वाला हो कम करने वाला हो इत्यादि। यह भी सत्य है कि इनके मत में जो आत्मा होगी उसका प्रत्यक्ष अवयव होगा। ऐसी स्थिति में आत्मा भी कोई भूत या भूतों का समष्टि से बना हुआ पदार्थ ही हो सकती है।

इसी के साथ-साथ यह ध्यान में रखना चाहिए कि दर्शना के विचार विमर्श में आगम तक तथा अनुभव इन तीनों का योग ध्यान रखते ह। यद्यपि चार्वाक मत में एव प्रकार से आस्तिकों के आगम और तक का कोई भी स्थान नहीं है फिर भी जो लोग आगम और तक को मानते ह उन्हें समझाने के लिए उनके ही आगम और तकों की सहायता चार्वाक ने अपने मत के स्थापन के लिए स्वीकार की है। इनको तो अपने मत का स्थापन से ही इष्टसिद्धि है चाहे वह किसी प्रकार हो। हाँ यह ध्यान में सतत रखना है कि कोई विचार अपने सिद्धान्त के विरुद्ध न जाय। अतएव आत्मा के स्वरूप का विचार में चार्वाक ने आस्तिकों के आगम और तक का भी सहारा लिया है।

समाज में लौकिक धन की ही कुछ लोग आत्मा मानते ह। सब से प्रिय उनके लिए ऐहिक धन है। धन के नष्ट होने से वे लोग गोक-ग्रस्त हो जाते हैं और मर जाते ह। जीवन का सुख-दुःख धन के होन और न होने पर ही निर्भर होता है। जिसके पास धन होता है वही स्वतंत्र है महान है सभा कम करने में समर्थ है वही पानी कहता है इत्यादि बातों को देख कर धन ही आत्मा है, यह कहा जाता है।

¹ बहुदारण्यक १४८ वातिकामत सिद्धांतविन्दु में उद्धृत, पृ० २०४ २०५।

विस्तृत पुत्र प्रिय पुत्रात् पिण्ड पिण्डात् तथेन्द्रियम्।

इन्द्रियेभ्यः प्रिय प्राण प्राणादत्मा पर प्रिय ऽः—विवरण प्रमेयसंग्रह १२।

इनसे कुछ अधिक ज्ञान वाले लोग कहते हैं कि 'धन' तो जड़ है, उसमें चैतन्य नहीं है। वह स्वयं कुछ नहीं कर सकता है। इसलिए वस्तुतः 'पुत्र' ही 'आत्मा' है। श्रुति में भी कहा गया है—'आत्मा वै जायते पुत्रः'। पुत्र के सुख से पिता सुखी है और दुःख से दुःखी है। पुत्र के मरने से वह स्वयं भी शोक-युक्त हो कर मर जाता है, यह ससार में कही न कही साक्षात् देख पड़ता है। इन बातों के आधार पर 'पुत्र ही आत्मा' है, यह कहा जाता है।

देखा गया है कि घर में आग लगने पर जलते हुए घर में 'पुत्र' को छोड़ कर अपने को लोग वचाते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि पुत्र से भी अधिक अपने 'शरीर' को लोग प्रिय मानते हैं। श्रुति भी कहती है—'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति' इत्यादि। सभी क्रियाएँ तथा चैतन्य भी तो शरीर में ही है। इसीलिए चार्वाक-सूत्र में भी कहा गया है—

'चैतन्यविशिष्टः कायः पुरुषः'

शरीर में ही चैतन्य है। शरीर में ही क्रिया होती है। शरीर के मरने पर न तो उसमें चैतन्य रहता है और न क्रिया। श्रुति ने भी कहा है—

'स वा एष अन्नरसमयः पुरुषः'^१

'मे मोटा हूँ', 'मे दुबला हूँ', 'मे काला' या 'गौर वर्ण का हूँ', इत्यादि अनुभवों से भी 'शरीर ही आत्मा' है, यही सिद्ध होता है। इसे 'देहात्मवाद' कहते हैं। परन्तु यह भी मत ठीक नहीं है। 'इन्द्रियो' के अधीन 'शरीर' है। 'इन्द्रियों' ही क्रिया करती है। श्रुति में भी यही कहा गया है—

इन्द्रियात्मवाद 'ते ह प्राणाः प्रजापति पितरं प्रेत्य ऊचुः'

अनुभव भी ऐसा ही है—'मे अन्धा हूँ', 'मे बहरा हूँ', इत्यादि। इन सभी अनुभवों में 'मे' आत्मा के लिए ही आया है। इन बातों के आधार पर 'इन्द्रिय' को ही 'आत्मा' चार्वाकों के एक दल ने माना है। इसे 'इन्द्रियात्मवाद' कहते हैं।

^१ कोपीलकि उपनिषद्, १-२।

^२ तैत्तिरीय उपनिषद्, २-१-१।

^३ वेदान्तसार, पृ० ९४; जीवानन्दपुत्र-संस्करण।

^४ छान्दोग्य उपनिषद्, ५-१-७।

रूप की प्राप्ति के लिए जीव की सभी क्रियाएँ हाती ह। आत्मा' के दर्शन से साक्षात्कार से दुःख की निवृत्ति होती है यही तो वेद का एव आत्मा की खोज गास्त्रा का कहना है तथा ऋषियों का अनुभव भी है। अतएव सभी जीव आत्मा की खोज में अपनी बुद्धि के अनुसार लगे रहते ह।

गास्त्र ने अध्ययन के अनुसार यह कहा जा सकता है कि चार्वाका के मत में आत्मा' का स्वरूप निम्नलिखित प्रकार का होना चाहिए—आत्मा परतत्र न हो सब स प्रिय वस्तु हो चतन्य रखन वाला हो कम करने वाला आत्मा का स्वरूप हो इत्यादि। यह भी सत्य है कि इनके मन में जो आत्मा' होगी उनका प्रत्यक्ष अवश्य होगा। एसी स्थिति में आत्मा' भी कोई भूत या भूतो प घटन स बना हुआ पण्य ही हो सकती है।

इसी के साथ-साथ यह ध्यान में रखना चाहिए कि दर्शना के विचार विमर्श में आगम तब तथा अनुभव इन तीनों का लीज ध्यान रखते ह। यद्यपि चार्वाक मत में एक प्रकार से आस्तिकों के आगम और तब का कोई भी स्थान नहीं है फिर भी जो लोग आगम और तब को मानते हैं आगम तब तथा अनुभव उन्हें समझाने के लिए उनसे ही आगम और तबों की सहायता चार्वाकों ने अपने मत के स्थापन के लिए स्वीकार की है। इनको तो अपने मत के स्थापन से ही इष्टसिद्धि है चाहे वह किसी प्रकार हो। हाँ यह ध्यान में सतत रचना है कि कोई विचार अपन सिद्धान्त के विरुद्ध न जाय। अतएव आत्मा के स्वरूप के विचार में चार्वाका ने आस्तिकों के आगम और तब का भी सहारा लिया है।

संसार में लौकिक धन' को ही कुछ लोग आत्मा मानते ह। सब स प्रिय उनके लिए एहिक धन है। धन के नष्ट होने से वे लोग शोक-अस्त हो जाते ह और मर जाते ह। जीवन का सुख-दुःख धन के होने और धन ही आत्मा न होने पर ही निर्भर होता है। जिसके पास धन होता है वहाँ स्वतंत्र है महान है सभी कम करने में समर्थ है वही आनी कहलाना है इत्यादि बातों को देख कर धन ही आत्मा' है यह कहा जाता है।

^१ महदारण्यक १४८ यातिशामन सिद्धांतविदु में उद्धृत, प० २०४ २०५।

वित्तात् पुत्र प्रिय पुत्रात् पिण्डः पिण्डात् तथद्रियम्।

इन्द्रियेभ्य प्रिय प्राण प्राणात्मा पर प्रिय ॥—विवरण प्रमेयसप्तह १२।

इससे कुछ अधिक ज्ञान वाले लोग कहते हैं कि 'वन' तो जड़ है, उसमें चैतन्य नहीं है। वह स्वयं कुछ नहीं कर सकता है। इसलिए वस्तुतः 'पुत्र' ही 'आत्मा' है। श्रुति में भी कहा गया है—'आत्मा वै जायते पुत्रः'। पुत्र के मुख से पिता सुनी पुत्र ही आत्मा है और दुःख से दुःखी है। पुत्र के मरने से वह स्वयं भी शोक-युक्त हो कर मर जाता है, यह सत्सार में कही न कही सामान्य तत्त्व पड़ता है। इन बातों के आधार पर 'पुत्र ही आत्मा' है, यह कहा जाता है।

देखा गया है कि घर में आग लगने पर जलते हुए घर में 'पुत्र' को छोड़ कर अपने को लोग बचाते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि पुत्र से भी अधिक अपने 'शरीर' को बेहात्मवाद लोग प्रिय मानते हैं। श्रुति भी कहती है—'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति' इत्यादि। सभी क्रियाएँ तथा चैतन्य भी तो शरीर में ही है। इसीलिए चार्वाक-सूत्र में भी कहा गया है—

‘चैतन्यविशिष्टः कायः पुरुषः’

शरीर में ही चैतन्य है। शरीर में ही क्रिया होती है। शरीर के मरने पर न तो उसमें चैतन्य रहता है और न क्रिया। श्रुति ने भी कहा है—

‘स वा एष अक्षरसमयः पुरुषः’

‘मैं मोटा हूँ’, ‘मैं दुबला हूँ’, ‘मैं काला’ या ‘गीर वर्ण का हूँ’, इत्यादि अनुभवों से भी ‘शरीर ही आत्मा’ है, यही सिद्ध होता है। इसे ‘देहात्मवाद’ कहते हैं। परन्तु यह भी मत ठीक नहीं है। ‘इन्द्रियो’ के अधीन ‘शरीर’ है। ‘इन्द्रियाँ’ ही क्रिया करती हैं। श्रुति में भी यही कहा गया है—

इन्द्रियात्मवाद

‘ते ह प्राणाः प्रजापतिं पितरं प्रेत्य ऊचुः’

‘मैं भी ऐसा ही है—‘मैं भन्वा हूँ’, ‘मैं बहरा हूँ’, इत्यादि। इन सभी अनुभवों में ‘मैं’ आत्मा के लिए ही आया है। इन बातों के आधार पर ‘इन्द्रिय’ को ही ‘आत्मा’ चार्वाकों के एक दल ने माना है। इसे ‘इन्द्रियात्मवाद’ कहते हैं।

‘कोपीतकि उपनिषद्, १-२।

‘तैत्तिरीय उपनिषद्, २-१-१।

‘वेदान्तसार, पृ० ९४; जीवानन्दपुत्र-संस्करण।

‘छान्दोग्य उपनिषद्, ५-१-७।

इससे कुछ अधिक ज्ञान वाले लोग कहते हैं कि 'घन' तो जड़ है, उसमें चैतन्य नहीं है। वह स्वयं कुछ नहीं कर सकता है। इसलिए वस्तुतः 'पुत्र' ही 'आत्मा' है। श्रुति में भी कहा गया है—'आत्मा वै जायते पुत्रः'। पुत्र के मुख से पिता सुखी पुत्र ही आत्मा है और दुःख से दुःखी है। पुत्र के मरने से वह स्वयं भी शोक-युक्त हो कर मर जाता है, यह ससार में कहीं न कहीं साक्षात् देख पड़ता है। इन बातों के आधार पर 'पुत्र ही आत्मा' है, यह कहा जाता है।

देखा गया है कि घर में आग लगने पर जलते हुए घर में 'पुत्र' को छोड़ कर अपने को लोग बचाते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि पुत्र से भी अधिक अपने 'शरीर' को लोग प्रिय मानते हैं। श्रुति भी कहती है—'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति' इत्यादि। सभी क्रियाएँ तथा चैतन्य भी तो शरीर में ही है। इसीलिए चार्वाक-सूत्र में भी कहा गया है—

'चैतन्यविशिष्टः कायः पुरुषः'

शरीर में ही चैतन्य है। शरीर में ही क्रिया होती है। शरीर के मरने पर न तो उसमें चैतन्य रहता है और न क्रिया। श्रुति ने भी कहा है—

'स वा एष अन्तरसमयः पुरुषः'^१

'मैं मोटा हूँ', 'मैं दुबला हूँ', 'मैं काला' या 'गौर वर्ण का हूँ', इत्यादि अनुभवों से भी 'शरीर ही आत्मा' है, यही सिद्ध होता है। इसे 'देहात्मवाद' कहते हैं। परन्तु यह भी मत ठीक नहीं है। 'इन्द्रियो' के अधीन 'शरीर' है। 'इन्द्रियाँ' ही क्रिया करती हैं। श्रुति में भी यही कहा गया है—

इन्द्रियात्मवाद 'ते ह प्राणाः प्रजापतिं पितरं प्रेत्य ऊचुः'^२

अनुभव भी ऐसा ही है—'मैं अन्धा हूँ', 'मैं बहरा हूँ', इत्यादि। इन सभी अनुभवों में 'मैं' आत्मा के लिए ही आया है। इन बातों के आधार पर 'इन्द्रिय' को ही 'आत्मा' चार्वाकों के एक दल ने माना है। इसे 'इन्द्रियात्मवाद' कहते हैं।

^१ कोपीतकि उपनिषद्, १-२।

^२ तैत्तिरीय उपनिषद्, २-१-१।

^३ वेदान्तसार, पृ० ९४; जीयानन्दपुत्र-संस्करण।

^४ छान्दोग्य उपनिषद्, ५-१-७।

इन्द्रियमवात्त में दा मन ह—‘एकेन्द्रियात्मवाद’ तथा ‘मिलितेन्द्रियात्मवाद’। एक शरीर में एक ही किसी एक इन्द्रिय को आत्मा मान लेना या सभी इन्द्रिया को मिला कर एक आत्मा मान लेना।^१

क्रमशः ज्ञान के विकास के साथ-साथ इनकी दृष्टि भी सूक्ष्म की ओर जाती है और यह देखा जाता है कि वस्तुतः प्राणों के अधीन इन्द्रियाँ ह। शरीर में प्राणा की प्रधानता है। प्राण वायु के निकल जाने पर शरीर मर जाता है और इन्द्रिया भी मर जाती ह और उसके रहने पर शरीर जीवित रहता है। प्राणात्मवाद और इन्द्रिया काय करती ह। अनुभव भी ऐसा ही होता है—म भूवा हूँ ‘म प्यासा हूँ’ इत्यादि। भूख और प्यास प्राण का धर्म है। श्रुति ने भी कहा है—

‘अन्योन्तर आत्मा प्राणमय’^२

जिन बातों के आधार पर प्राण ही आत्मा है यह भी किसी किसी चार्वाका का मत है। इन्हें ‘प्राणात्मवाद’ कहते ह।

उक्त मत से सभी सहमत नह ह। चार्वाका के एक दल का कहना है कि शरीर के समस्त काय मन के अधीन ह। यदि मन निद्रा की अवस्था में पुरीतत में लीन हो जाता है तो शरीर काय करने में सबका असमर्थ हो जाता है। मन स्वतन्त्र है। यही ज्ञान को देता है। श्रुति में भी यही कहा गया है—

‘अन्योन्तर आत्मा मनोमय’^३

इन बातों से यह स्पष्ट है कि ‘मन’ ही ‘आत्मा’ है। इस ही—‘आत्ममनोवाद’ कहते ह।

आत्मा क सम्बन्ध में उपर्युक्त जितने सिद्धान्त बहे गये ह उनसे यह स्पष्ट है कि इनमें क्रमशः सूक्ष्म की तरफ इन लोगों की दृष्टि बढ़ती गयी है। धन पुत्र

^१ सिद्धान्तबिन्दु पृ० १०७।

^२ तैत्तिरीय उपनिषद् २२१।

^३ तैत्तिरीय उपनिषद् २३१।

शरीर, इन्द्रिय, प्राण तथा मन, ये सभी एक न एक दृष्टिकोण से 'आत्मा' माने गये हैं और सूक्ष्मता के विचार से पूर्व-पूर्व कथित स्थूल मत का स्वयं निराकरण हो गया है। परन्तु यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि ये सभी मत एक सीढ़ी पर रहने पर भी दृष्टिकोण के भेद से ही भिन्न हैं। एक सीढ़ी पर रहने वालों में भी क्रमिक ज्ञान का विकास तो होता ही रहता है। दूसरी सीढ़ी पर जाने की अव्यक्त मानसिक चेष्टा तो होती ही रहती है और लक्ष्य तक पहुँचने के लिए सभी विकासों का ज्ञान आवश्यक है। सूक्ष्म स्थान पर पहुँच कर पहले वाला मत अवश्य स्थूल और सब से अधिक प्रामाणिक रूप में अग्राह्य मालूम होने लगता है, परन्तु हमें तो सभी ठीक।

यह 'भौतिकवाद' है। भूतो में ही इस मत के सभी विचार निहित हैं। भूतो के परे जाने में ये लोग असमर्थ हैं। ये तो अभी पहली ही सीढ़ी पर हैं। यही कारण है कि यद्यपि स्थूल दृष्टि से प्रत्यक्ष के द्वारा केवल चार ही भूतो का ज्ञान इनको हो सकता है, तथापि भौतिकवादी होने के कारण आकाश, प्राण और मन को भी पदार्थों में इन्होंने स्वीकार कर लिया है। 'प्राण' और 'मन' भी क्रमशः 'जलीय' पदार्थ तथा 'अन्न' से बने हैं, अतएव ये भी भौतिक हैं, यह छान्दोग्य उपनिषद् में स्पष्ट कहा गया है^१—

‘अन्नमशितं त्रेधा विधीयते ।

तस्य यः स्थविष्ठो धातुस्तत्पुत्रीयं भवति, यो मध्यमस्तन्मांसं योऽणिष्ठस्तन्मनः ।’

‘आपः पीतास्त्रेधा विधीयन्ते ।

तासां यः स्थविष्ठो धातुस्तन्मूत्रं भवति, यो मध्यमस्तल्लोहितं योऽणिष्ठः स प्राणः ।’
अतएव ज्ञान के विकास के अनुसार क्रमशः स्थूल भूत से सूक्ष्म भूत पर्यन्त इनके सिद्धान्त में स्वीकृत होता है। भूतो के परे ये लोग नहीं जा सकते। इनका ज्ञानक्षेत्र भूत पर्यन्त में ही सीमित है।

आलोचन

इस प्रकार चार्वाक-दर्शन का विचार यहाँ समाप्त हुआ। एक दर्शन की विचार-धारा का दूसरे दर्शन में हम खण्डन पाते हैं। शास्त्रों में इस प्रकार की एक परि-

इन्द्रियामवात्' में दा मत है—'एकेन्द्रियात्मवाद' तथा 'मिलितेन्द्रियात्मवाद' । एक गरीर में एक ही किसी एक इन्द्रिय को 'आत्मा' मान लेना या सभी इन्द्रिया को मिला कर एक 'आत्मा' मान लेना ।^१

ब्रह्मा ज्ञान के विकास के साथ-साथ इनकी दृष्टि भी सूक्ष्म की ओर जाती है और यह दृष्टि जाना है कि वस्तुतः प्राणों के अधीन इन्द्रियाँ हैं । गरीर में प्राणों की प्रधानता है । प्राण वायु के निकल जाने पर गरीर मर जाता है और इन्द्रियाँ भी मर जाती हैं और उसके रहने पर गरीर जीवित रहता है ।
 प्राणात्मवाद और इन्द्रियाँ काय करती हैं । अनुभव भी ऐसा ही होता है—
 मैं भूँसा हूँ मैं व्यासा हूँ इत्यादि । भूख और व्यास प्राणों का घम है । धृति ने भी कहा है—

अन्योन्यतर आत्मा प्राणमय^२

यह बातों का आधार पर 'प्राण ही आत्मा' है यह भी किसी-किसी चार्वाका का मत है । इन्हें 'प्राणात्मवाद' कहते हैं ।

उनका मत है सभी सहमत नहीं हैं । चार्वाका के एक दल का कहना है कि गरीर के समस्त काय मन के अधीन है । यदि मन निद्रा की अवस्था में पुरीत में लीन हो जाता है, तो गरीर काय करन में सबका असमय हो जाता है । मन स्वतंत्र है । यही ज्ञान का देता है । धृति में भी यही कहा गया है—

अन्योन्यतर आत्मा मनोमय^३

इन बातों से यह स्पष्ट है कि 'मन' ही 'आत्मा' है । इस ही—'आत्ममनोवाद' कहते हैं ।

आत्मा के सम्बन्ध में उपर्युक्त जितने सिद्धान्त बड़े गये हैं । उनसे यह स्पष्ट है कि जन्ममें ब्रह्मा स्पष्ट है सूक्ष्म की तरफ इन लोगों की दृष्टि बढ़ती गयी है । यह पुनः

^१ सिद्धान्तबिन्दु, पृ० १०७ ।

^२ तैत्तिरीय उपनिषद् २२१ ।

^३ तैत्तिरीय उपनिषद् २३१ ।

शरीर, इन्द्रिय, प्राण तथा मन, ये सभी एक न एक दृष्टिकोण से 'आत्मा' माने गये हैं और सूक्ष्मता के विचार से पूर्व-पूर्व कथित स्थूल मत का स्वयं निराकरण ही गया है। परन्तु यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि ये सभी मत एक सीढ़ी पर रहने पर भी दृष्टिकोण के भेद से ही भिन्न हैं। एक सीढ़ी पर रहने वालों में भी क्रमिक ज्ञान का विकास तो होता ही रहता है। दूसरी सीढ़ी पर जाने की अव्यक्त मानसिक चेष्टा तो होती ही रहती है और लक्ष्य तक पहुँचने के लिए सभी विकासों का ज्ञान आवश्यक है। सूक्ष्म स्थान पर पहुँच कर पहले वाला मत अवश्य स्थूल और सब से अधिक प्रामाणिक रूप में अग्राह्य मालूम होने लगता है, परन्तु है तो सभी ठीक।

यह 'भौतिकवाद' है। भूतो में ही इस मत के सभी विचार निहित हैं। भूतों के परे जाने में ये लोग असमर्थ हैं। ये तो अभी पहली ही सीढ़ी पर हैं। यही कारण है कि यद्यपि स्थूल दृष्टि से प्रत्यक्ष के द्वारा केवल चार ही भूतों का ज्ञान इनको हो सकता है, तथापि भौतिकवादी होने के कारण आकाश, प्राण और मन को भी पदार्थों में इन्होंने स्वीकार कर लिया है। 'प्राण' और 'मन' भी क्रमशः 'जलीय' पदार्थ तथा 'अन्न' से बने हैं, अतएव ये भी भौतिक हैं, यह छान्दोग्य उपनिषद् में स्पष्ट कहा गया है—

‘अन्नमशितं त्रेधा विधीयते ।

तस्य यः स्थविष्ठो धातुस्तत्पुरीयं भवति, यो मध्यमस्तन्मांसं योऽणिष्ठस्तन्मनः ।’

‘आपः पीतास्त्रेधा विधीयन्ते ।

तासां यः स्थविष्ठो धातुस्तन्मूत्रं भवति, यो मध्यमस्तल्लोहितं योऽणिष्ठः स प्राणः ।’
अतएव ज्ञान के विकास के अनुसार क्रमशः स्थूल भूत से सूक्ष्म भूत पर्यन्त इनके सिद्धान्त में स्वीकृत होता है। भूतों के परे ये लोग नहीं जा सकते। इनका ज्ञानक्षेत्र भूत पर्यन्त में ही सीमित है।

आलोचन

इस प्रकार चार्वाक-दर्शन का विचार यहाँ समाप्त हुआ। एक दर्शन की विचार-धारा का दूसरे दर्शन में हम खण्डन पाते हैं। शास्त्रों में इस प्रकार की एक परि-

इन्द्रियमवाप्तं मे दा मन ह—‘एकेन्द्रियात्मवाद’ तथा ‘मिलितेन्द्रियात्मवाद’। एक शरीर में एक हा बिम्बी एक इन्द्रिय को आत्मा मान लेना या सभी इन्द्रिया को मिला कर एक आत्मा मान लेना।^१

क्रमशः प्राण के विकास के साथ-साथ इनकी दृष्टि भी सूक्ष्म की ओर जाती है और यह देखा जाता है कि वस्तुतः प्राणा के अधीन इन्द्रियाँ हैं। शरीर में प्राणा की प्रधानता है। प्राण काय के निरन्तर जान पर शरीर मर जाता है और इन्द्रियाँ भी मर जाती हैं और उसके रहने पर शरीर जीवित रहता है। प्राणात्मवाद और इन्द्रियाँ काय करती हैं। अनुभव भी ऐसा ही होता है—म भूता हूँ म प्यासा हूँ इत्यादि। भूख और प्यास प्राण का धर्म है। श्रुति ने भी कहा है—

‘अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमय’^२

इन बातों के आधार पर ‘प्राण ही आत्मा’ है यह भी किसी किसी चार्वाका का मत है। इसे ‘प्राणात्मवाद’ कहते हैं।

उक्त मत से सभी सहमत नहीं हैं। चार्वाका के एक दल का कहना है कि शरीर के समस्त काय मन के अधीन है। यदि मन निद्रा की अवस्था में पुरीतन में लीन हो जाता है तो शरीर काय करण में सबका असमर्थ हो जाता है। मन स्वतन्त्र है। यही ज्ञान को देता है। श्रुति में भी यही कहा गया है—

अन्योऽन्तर आत्मा मनोमय’^३

इन बातों से यह स्पष्ट है कि ‘मन’ ही आत्मा है। इसे ही—‘आत्ममनोवाद’ कहते हैं।

आत्मा के सम्बन्ध में उपयुक्त जितने सिद्धान्त कहे गये हैं उनसे यह स्पष्ट है कि इनमें क्रमशः स्थल से सूक्ष्म की तरफ इन लोगों की दृष्टि बढ़ती गयी है। घन पुरुष

^१ सिद्धान्तबिन्दु पृ० १०७।

^२ तैत्तिरीय उपनिषद् २२१।

^३ तैत्तिरीय उपनिषद् २३१।

पञ्चम परिच्छेद

जैन-दर्शन

‘ईश्वर’ की अपेक्षा न रखने वाले दर्शनों में ‘चार्वाक-दर्शन’ के अनन्तर ‘जैन-दर्शन’ का स्थान है। जैनो के धार्मिक तथा दार्शनिक ग्रन्थों में चार्वाक-मत का उल्लेख है। ज्ञान के विकास में जैन-दर्शन का स्थान दूसरी बात यह है कि चार्वाक-सिद्धान्त के अनुसार ‘आत्मा’ का स्वरूप भौतिक है। भूतो से पृथक् ‘आत्मा’ की सत्ता चार्वाको ने नहीं स्वीकार की। किन्तु जैनो ने ‘आत्मा’ का पृथक् अस्तित्व माना है। ‘आत्मवाद’ का यह क्रमिक विकसित रूप है। अतएव यह स्पष्ट है कि जैन लोग ज्ञान के मार्ग में चार्वाको की अपेक्षा कुछ अग्रसर हुए हैं। तथापि भौतिकवाद से सर्वथा मुक्त जैन नहीं हैं। इनकी ‘आत्मा’ अलौकिक गुणों से सम्पन्न होने पर भी भौतिकता से सम्बन्ध रखती है। जैन-दर्शन में ‘आत्मा’ ‘मध्यम-परिमाण’ की है, अर्थात् न तो यह (परम) ‘अणु’ परिमाण की है और न (परम) ‘महत्’ परिमाण की। आस्तिक-दर्शन में इन दोनों परिमाणों के अतिरिक्त परिमाण वाली वस्तुएँ अनित्य होती हैं, जैसे घट, पट आदि भौतिक पदार्थ। इसलिए जैनो की ‘आत्मा’ भी भूतो के गुण से सम्पन्न है। इसके अतिरिक्त जैनो की आत्मा ‘परिणामी’ भी है। तीसरी बात यह है कि इनके जीव ‘अस्तिकाय’ कहलाते हैं, अर्थात् जीव एक प्रकार का शरीरधारी है और यह छोटा और बड़ा होता रहता है एवं इसके टुकड़े भी किये जा सकते हैं। ये सब गुण तो भौतिक पदार्थों के ही हैं। अतएव यद्यपि जैन-दर्शन में ‘आत्मा’ का स्थान भूतो से पृथक् है, तथापि भौतिकता से सम्बद्ध रहने के कारण चार्वाक-मत के पश्चात् निकट में ही इस दर्शन का स्थान है, ऐसा मालूम होता है।

जैन-दर्शन एक नास्तिक दर्शन कहा जाता है और कुछ बातों में आस्तिक दर्शनों से इस का स्वाभाविक मतभेद भी है, तथापि यह भी उसी मार्ग का पथिक है जिससे

पानी पानी आया है किन्तु जमा पूर में हा कर चुक ह हम गान्न का एक विनाश
 मारत्य है । हम धन में हमारा उद्ध्य है भिन्न भिन्न दाना की विचारणाओं का उन
 उा गाना के हा दृष्टिकान न विचार करता जिसमें हमें यह स्पष्ट ज्ञान हो जाय कि
 किस दान का क्या भउय्य है । मुन तो प्रत्येक दान न विज्ञानों का वास्तविक
 रूप में प्रतिगान करता है । राग्य करते का तो कोई प्रन ही तहा उठता ।
 वस्तुन आजरा न विनाश के अनुमार गान्न करना हम अनुचित तथा दानगान्न
 न महत्त का भूल जाना समाने ह । अन-अने स्या से एव अने-अने दृष्टि
 का न सभी दान परम तरन ही को देगने ह । माग ता एव ही है । कोई माग है
 पाद पीठ और पाद बाध में । न ता यही है । कि ता राउन सितरा ? एक ही
 माग न तो सभी पयिक ह । जो अन्न पृष्ठी सीढ़ी पर है यही तपस्या न द्वारा जान
 न क्रमिक विराग को प्राप्त कर न अन्तिम सीढ़ी पर पहुँचना है किन्तु सभी
 सीढ़ियाँ उत अनय ही पार करनी पनी ह । इसलिए चार्वाक-गान का भा एक
 अन्ता सनत्र स्यात है । वस्तुन यही तो वा न दाना की पृष्ठ-भूमि है । यदि
 दानावस्था न हानी तो जरावस्था ही कहीं से आती ?

महावीर

वर्धमान, प्रसिद्ध महावीर, अन्तिम तीर्थङ्कर थे। इनका जन्म ईसा से पूर्व ५९९ में हुआ था। यह तीस वर्ष की अवस्था में परिव्राजक हुए और 'केवल-ज्ञान' की प्राप्ति के लिए व्रतो का पालन करते हुए इन्होंने कठोर तपस्या की। इनका मनोरथ सफल हुआ और यह सर्वज्ञ हो गये। तभी से लोग इन्हें 'महावीर' कहने लगे। 'निर्ग्रन्थ' नाम से प्रसिद्ध साधुओं का एक दल था, जिसका लक्ष्य था सभी वन्वनों से मुक्त होना। उस दल के नेता महावीर हुए।

महावीर के पूर्व पार्श्वनाथ थे। उन्होंने बहुत-से कठोर नियमों का पालन कर अन्तःकरण की शुद्धि के लिए अपने शिष्यों को उपदेश दिया था। उन्हीं उपदेशों के आधार पर महावीर ने अपना कर्तव्य-निश्चय किया। सर्व-महावीर के उपदेश प्रथम इन्होंने कहा कि साधुओं को भी इन्द्रिय-निग्रह कर कठोर-रूप से ब्रह्मचर्य का पालन करना तथा ससार से निर्लिप्त रहना चाहिए। अन्त में उन्होंने सब साधुओं को 'दिगम्बर' रहने का आदेश दिया। उन्होंने कहा कि जब तक साधु लोग वस्त्र का भी परित्याग नहीं कर देंगे, तब तक उनके मन से अच्छे तथा बुरे का विचार दूर नहीं हो सकेगा एवं वे लोग निर्लिप्त न हो सकेंगे।

किन्तु यह सभी को पसन्द नहीं हुआ। अतएव साधुओं में दो दल हो गये— 'दिगम्बर' तथा 'श्वेताम्बर'। इस दलबन्दी से जैन-मत के बाह्यरूप में ही भेद हुआ, किन्तु तात्त्विक विचार में कोई परिवर्तन न हुआ।

अन्य ज्ञानियों के समान महावीर ने भी चित्तशुद्धि की बहुत आवश्यकता बतलायी, जिसके लिए उन्होंने पुनः सम्यक् चारित्र्य का सम्पादन करने का उपदेश दिया। 'केवल-ज्ञान' प्राप्त करने के लिए परिव्राजक होना, गृहस्थों से भिक्षा माँग कर जीवन का निर्वाह करना तथा निम्नलिखित नियमों का पालन करना आवश्यक है—

अहिंसा, असत्यत्याग, अस्तेयव्रत (चोरी न करने का नियम),
पाँच व्रत ब्रह्मचर्यव्रत तथा अपरिग्रह (किसी प्रकार के धन को न लेना और न रखना)। इन पाँचो व्रतों का अनेक रूप से पालन करना चाहिए।^१

^१ यही तो मनु ने भी कहा है—

अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः । एतं सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्ये-
ब्रवीन्मनुः ॥ (१०।६३)

हाकर आस्तिक दानों की विचारधारा बढ़ती है। दुःख की आयत्तिक निवृत्ति या परम सुख की प्राप्ति, इनका भी चरम लक्ष्य है। बठार आस्तिक दानों तपस्या साधना, आदि के द्वारा नायिक वाचिक तथा मानसिक के साथ सावश्य क्रियाश्रय का नियन्त्रण कर अन्तःकरण की शुद्धि करना एवं परमात्मा का साक्षात्कार करना इनका भी चरम उद्देश्य है। इसी लिए जन लोग सम्यक् दान सम्यक् ज्ञान तथा 'सम्यक् चारित्र्य', इन तीन रत्ना की प्राप्ति के लिए जीवन भर प्रयत्न करते हैं। ये सभी चारों आस्तिक दानों में भी हैं। अतएव यद्यपि जना को आस्तिक 'योग नास्तिक' कहते हैं फिर भी दानिक विचार में तथा ज्ञान के विचार में तो जन दान भी उसी सोपान-परम्परा पर चढ़ा है जिस पर आस्तिक लोग चढ़े हैं। मेरे है स्वाभाविक दृष्टि-कोण का और एक ही माग में आगे-पीछे रहने का।

जैन सिद्धान्त के प्रवक्त

महावीर से पूर्व का समय

जन सिद्धान्त के प्रवक्त ऋषभदेव हैं। इनके साथ अजितनाथ तथा अरिष्टनमि के भी नाम लोग लेते हैं। जनों का कहना है कि ये नाम ऋग्वेद^१ में भी मिलते हैं। अतएव यह मत बहुत ही पुराना है। इसमें कोई सन्देह ही नहीं है कि सभी दानों का मूल सिद्धान्त हमारे उपनिषदों में है। उसी के आधार पर विद्वानों ने अपनी अपनी रुचि के अनुसार दानिक विचारों को चलाया है।

जना के चौबीस महापुरुष हुए हैं जिन्हें वे तीसकूर कहते हैं। उनके नाम हैं—
 अजितनाथ (ऋषभदेव) अजितनाथ सम्भवनाथ अभिनन्दन सुमतिनाथ पद्मप्रभ
 सुपादवनाथ चन्द्रप्रभ सुविधिनाथ गीतलनाथ ध्यासनाथ
 आचार्य-परम्परा रामपूय विमलनाथ अनन्तनाथ धमनाथ गान्तिनाथ
 कुण्डुनाथ अरुनाथ मल्लिनाथ या मल्लीदेवी मुनिसुष्ठ नमिनाथ नेमिनाथ
 पावनाथ तथा वषमान-महावीर। इसी आचार्य-परम्परा के द्वारा जन सिद्धान्त अनादि काल से सुरक्षित है।

महावीर

वर्धमान, प्रसिद्ध महावीर, अन्तिम तीर्थङ्कर थे। इनका जन्म ईसा से पूर्व ५९९ मे हुआ था। यह तीस वर्ष की अवस्था मे परिव्राजक हुए और 'केवल-ज्ञान' की प्राप्ति के लिए व्रतो का पालन करते हुए इन्होंने कठोर तपस्या की। इनका मनोरथ सफल हुआ और यह सर्वज्ञ हो गये। तभी से लोग इन्हे 'महावीर' कहने लगे। 'निग्रन्थ' नाम से प्रसिद्ध साधुओं का एक दल था, जिसका लक्ष्य था सभी बन्धनों से मुक्त होना। उस दल के नेता महावीर हुए।

महावीर के पूर्व पार्श्वनाथ थे। उन्होंने बहुत-से कठोर नियमों का पालन कर अन्तःकरण की शुद्धि के लिए अपने शिष्यों को उपदेश दिया था। उन्हीं उपदेशों के आधार पर महावीर ने अपना कर्तव्य-निश्चय किया। सर्व-महावीर के उपदेश प्रथम इन्होंने कहा कि साधुओं को भी इन्द्रिय-निग्रह कर कठोर-रूप से ब्रह्मचर्य का पालन करना तथा ससार से निर्लिप्त रहना चाहिए। अन्त मे उन्होंने सब साधुओं को 'दिगम्बर' रहने का आदेश दिया। उन्होंने कहा कि जब तक साधु लोग वस्त्र का भी परित्याग नहीं कर देगे, तब तक उनके मन से अच्छे तथा बुरे का विचार दूर नहीं हो सकेगा एवं वे लोग निर्लिप्त न हो सकेगे।

किन्तु यह सभी को पसन्द नहीं हुआ। अतएव साधुओं मे दो दल हो गये— 'दिगम्बर' तथा 'श्वेताम्बर'। इस दलबन्दी से जैन-मत के बाह्यरूप मे ही भेद हुआ, किन्तु तात्त्विक विचार मे कोई परिवर्तन न हुआ।

अन्य ज्ञानियों के समान महावीर ने भी चित्तशुद्धि की बहुत आवश्यकता बतलायी, जिसके लिए उन्होंने पुनः सम्यक् चारित्र्य का सम्पादन करने का उपदेश दिया। 'केवल-ज्ञान' प्राप्त करने के लिए परिव्राजक होना, गृहस्थों से भिक्षा माँग कर जीवन का निर्वाह करना तथा निम्नलिखित नियमों का पालन करना आवश्यक है—

अहिंसा, असत्यत्याग, अस्तेयव्रत (चोरी न करने का नियम), पाँच व्रत ब्रह्मचर्यव्रत तथा अपरिग्रह (किसी प्रकार के धन को न लेना और न रखना)। इन पाँचों व्रतों का अनेक रूप से पालन करना चाहिए।^१

^१ यही तो मनु ने भी कहा है—

अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः । एतं सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्ये-
ब्रवीन्मनुः ॥ (१०।६३)

साधुआ को अभिमान नही करना चाहिए और वायिक, वाचिक तथा मानसिक चष्टाआ पर नियन्त्रण (गुप्ति) रखना उचित है एवं मरण पश्चात् कठिन से कठिन कष्ट को सहन करने का अभ्यास करना चाहिए ।

इस प्रकार शरीर बचन तथा मन को बग में लाकर साधुआ को अपनी जीवात्मा को मोक्ष के मार्ग में अग्रसर करना चाहिए । इसके लिए निम्नलिखित शौन्हा 'गुणस्थानों' का अनुभव तथा उससे प्राप्त ज्ञान का साक्षात्कार करना आवश्यक है । मोक्ष को प्राप्त करने के लिए कृष्णगति मोक्ष जीव के स्वरूप व एक अवस्था विशेष को 'गुणस्थान' कहते हैं । ये 'गुणस्थान' शौन्हा हैं—

- (१) मिथ्यात्व—जन के सिद्धान्त में मिथ्यात्व का विचार,
- (२) साक्षात्कार—जन सिद्धान्त में अष्टादश तथा जनतर सिद्धान्त में विचार
- (३) मिथ—जन सिद्धान्त के सम्बन्ध में सत्य और असत्य दोनों भावनाओं की समानता रखना
- (४) अविरत-सम्पत्त्व—जन सिद्धान्त में सत्य से युक्त विचार का उच्च
- (५) देवविरति—मनोनिषेध में प्रगति,
- (६) प्रसन्न—समय-समय पर अक्षय रहने पर भी अहिंसा अस्तेय आदि नियमों का पालन करना
- (७) अप्रसन्न—अहिंसा आदि नियमों का पालन में पूर्ण सफल रहना,
- (८) अप्रवृत्त—अनुभूतपूर्व आनन्द और सुख का अनुभव करना
- (९) अनिवर्तिकरण—क्रोध मान, माया तथा लोभ, इन चारों कपायों में से तीसरे अर्थात् माया से रहित-सा होना
- (१०) सूक्ष्मसाम्पराय—रूप रस गन्ध स्पर्श आदि के अनुभवों से मुक्त होकर पीछा भय मोक्ष आदि से भी रहित होना
- (११) उपमातमोह—मोहनीय कर्मों को अपने अविचार में लाना
- (१२) क्षीणमोह—मोहनीय कर्मों से तथा कपायों से सदा विमुक्ति की अवस्था में रहना

(१३) सयोगि-केवली—सभी 'घातीय' कर्मों से विमुक्त होकर तीर्थंकर के पद की प्राप्ति के योग्य होना। इस अवस्था में जीव को अनन्त ज्ञान, अनवच्छिन्न अन्तर्दृष्टि, अनन्त सुख तथा असीमित शक्तियाँ मिलती हैं। इस अवस्था को प्राप्त कर जीव परिव्राजक होकर लोगों को उपदेश देता है।

(१४) अयोगि-केवली—इस अवस्था को प्राप्त कर जीव सीधे विमुक्त होकर 'सिद्ध' कहलाने लगता है और ऊपर की ओर गति को प्राप्त करता है। ऊपर उठकर 'लोकाकाश' तथा 'अलोकाकाश' के बीच में स्थित 'सिद्ध-शिला' में 'जीव' वास करता है। मुक्त होने पर भी 'जीव' अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता ही है।

इन साधुओं में 'तीर्थंकर' का पद सब से बड़ा है। इस अवस्था को प्राप्त कर 'सम्यक् ज्ञान', 'सम्यक् वाक्', 'सम्यक् चारित्र', श्रद्धा, आदि से युक्त होकर जीव 'साधु' हो जाते हैं। किसी प्रकार का रोग एवं भय इन्हें नहीं सताता। तीर्थंकर वर्षाऋतु के चार मास ये किसी एक स्थान में अपने शिष्यों के साथ व्यतीत करते हैं, अवशिष्ट आठ मास ये एक स्थान से दूसरे स्थान में घूम कर लोगों को जैन धर्म का उपदेश देते हैं। इनमें 'घातीय' कर्म नहीं रहते और ये अनन्त शक्ति-सम्पन्न हो जाते हैं।^१ इन में 'मतिज्ञान', 'श्रुतज्ञान', 'अवधिज्ञान' एवं 'मन पर्याय-ज्ञान' स्वभावतः होते हैं। कर्म-बन्धनों से मुक्त हो जाने पर 'केवल-ज्ञान' भी इन में हो जाता है।^२ जैनो के एक दल (दिगम्बरो) का कहना है कि स्त्री-जाति के लोग कभी तीर्थंकर नहीं हो सकते, उन्हें मुक्ति प्राप्त करने का अधिकार नहीं है।^३

इस प्रकार महावीर ने अपने शिष्यों को उपदेश देते हुए राजगृह के समीप पावा में, ७२ वर्ष की अवस्था में, ईसा से ५२७ वर्ष पूर्व, निर्वाण प्राप्त किया।

^१ द्रव्यसंग्रह, कारिका ५०।

^२ हार्ट ऑफ जैनिज्म, पृष्ठ ३२-३३; पन्द्रह पूर्वभावों की भूमिका, भाग १, पृ० २४।

^३ उमेश मिश्र—हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलॉसफी, भाग १, पृ० २२८; हार्ट ऑफ जैनिज्म, पृ० ५६-५७।

महावीर व पूर्व २३ तीर्थंकर हुए थे चिन्तु जन धर्म को एक नियत रूप देने का श्रम महावीर को ही है। इनके गिण्या में कुछ साधु थे और कुछ 'गृहस्थ'। स्त्री तथा पुण्य दोनों ही इस धर्म में दीक्षित होते थे। इन लोगों का एक 'संघ' हुआ था और ये लोग एक आश्रम में रहते थे जिस लिये 'अपामरा' कहते हैं।

स्वविरादल' व अनुसार महावीर के नौ प्रकार के गिण्य थे जो 'गण' कहलाते थे। इनका एक निरासक' हुआ था जिस जन लिये 'गणधर' कहते थे। ऐसे ११

गणधर
गणधर' व जिनका नाम—इन्द्रभूति अग्निभूति वायुभूति व्यक्त सुप्रसा, मण्डिक मीयपुत्र अवस्थित अवलम्भाता मनाय तथा प्रमान थे। इनके अतिरिक्त गंगाजल तथा अमालि भी महावीर के मुख्य गिण्या में थे।

महावीर की
गिण्य-परम्परा
इन गिण्या की परम्परा ३१७ ईसा के पूर्व तक चली। इनमें कतिपय गिण्या न 'संघ' का काय बहुत सुन्दर रूप से चलाया और वे बड़े प्रसिद्ध हुए। इन में 'भद्रबाहु' का नाम विशेष

रूप से उल्लेख्य है। ३१७ ईसा के पूर्व में इन्होंने 'संघ' का काय अपने हाथ में लिया और ३१० में मगध में बड़ा अकाल पड़ा। इसलिये स्थूलभद्र के अंगर 'संघ' का भार देखकर समय गिण्या को साथ लेकर भद्रबाहु' दक्षिण देश को भिक्षादान के लिए चल गये। स्थूलभद्र ने इस मध्य में पाण्डिपुत्र में साधुओं का एक महती सभा की जिसमें जन धर्म के अंगों का सम्यक् करने का प्रयत्न किया गया। बहुत दिनों के बाद भद्र बाहु लौटे और उन्हें उपयुक्त सभा की कायवाही पसन्द न पड़ी तथा उनके परोक्ष में स्थूलभद्र की आगा से जन साधुओं न बस्य पहनना भी आरम्भ कर दिया था यह भी भद्रबाहु को अनुचित मालूम हुआ। भद्रबाहु फिर यहाँ नहीं ठहरे और अपने गिण्या

के साथ अन्यत्र चल दिये। इस प्रकार जन साधुओं के दो 'श्वेताम्बर और विगम्बर' दल हो गये—एक 'श्वेताम्बर' और दूसरा दिगम्बर'। भद्रबाहु ने २९७ ईसा के पूर्व में परजोक की यात्रा की। स्थूलभद्र २५२ ईसा पूर्व तक जीवित थे।

श्वेताम्बर तथा दिगम्बर जैनों में परस्पर भेद

महावीर तथा भद्रबाहु के द्वारा चलाया हुआ 'गिण्य-सम्प्रदाय' लगभग ८२ ईसवी में आकर सबथा 'श्वेताम्बर-सम्प्रदाय' से मिल गया। गिण्य-संघ के चार मुख्य विभाग हुए—'वायसंघ' मू'संघ' मायुरसंघ तथा गोप्यसंघ'। इन चारों

में परम्पर बहुत ही साधारण भेद था। 'गोप्पगघ' श्वेताम्बरो के विचार से बहुत सहमत था।

उपर्युक्त दोनों मुख्य दलों के प्रधान-भेद निम्नलिखित हैं —

- (१) 'श्वेताम्बरो' के अनुसार उन्नीसवें तीर्थंकर 'मल्ली' स्त्री-जाति के थे; 'दिगम्बरो' का कहना है कि स्त्री-जाति इस पद की अधिकारिणी नहीं हो सकती, अतएव यह तीर्थंकर भी पुरुष ही थे।
- (२) 'दिगम्बरो' के अनुसार हिजड़े तथा स्त्रियों को मुक्ति नहीं मिल सकती है। उन्हें मरने के पश्चात् पुरुष का जन्म प्राप्त करने पर ही मुक्ति का अधिकार हो सकता है।

'श्वेताम्बरो' का कहना है कि तपस्या के प्रभाव से सम्यक् ज्ञान स्त्रियों को भी मिल सकता है, पुनः उन्हें भी मुक्ति क्यों नहीं मिलेगी ?

- (३) 'श्वेताम्बरो' का कहना है कि महावीर विवाहित थे, 'दिगम्बर' इसे स्वीकार नहीं करते।
- (४) 'दिगम्बरो' के मन में 'केवल-ज्ञान' प्राप्त करने पर 'माघु' कोई वस्तु नहीं खाते। 'श्वेताम्बरो' का इसमें विश्वास नहीं है।
- (५) 'दिगम्बर' का कथन है कि साधुओं को वस्त्र धारण नहीं करना चाहिए। 'श्वेताम्बर' के अनुसार उन्हें श्वेत वस्त्र धारण करना चाहिए।
- (६) 'दिगम्बरो' के अनुसार तीर्थङ्करों की मूर्ति को वस्त्र नहीं पहनाना चाहिए और न कोई आभूषण ही उन्हें देना चाहिए। 'श्वेताम्बरो' को यह पसन्द नहीं है।
- (७) तत्त्वार्थाविगमसूत्र के रचयिता 'उमास्वामी' नाम के जैन विद्वान् को 'दिगम्बर' लोग 'उमास्वाती' कहते थे और 'श्वेताम्बर' उन्हें 'उमास्वामी' कहा करते थे।
- (८) 'दिगम्बरो' का कहना है कि पाटलिपुत्र में स्थूलभद्र ने जो सभा की थी और जैन धर्म-ग्रन्थों का संग्रह किया था, वह सब किसी महत्त्व का नहीं है, क्योंकि उसके बहुत पूर्व ही जैन धार्मिक ग्रन्थों का, अर्थात् 'पुर्वो' और 'अगो' का नाश हो चुका था। 'श्वेताम्बर' इसे नहीं स्वीकार करते।

- (९) इन दाना सम्प्रदाया में जना के धार्मिक ग्रन्थों के नामों में भेद है।
- (१०) 'वेताम्बरा' का कहना है कि ५७ ईसा के पूर्व में सिद्धसन दिवाकर न राजा विक्रमान्त्य को जन धर्म में दीक्षित किया था किन्तु दिगम्बरा' का विश्वास है कि यह दासा १८७ स २७१ ईसा के पदचान काल में हुई थी।
- (११) दिगम्बरा' का तथा कतिपय 'वेताम्बरा' का कहना है कि केवलिया में 'पान' और 'दगन' ये दोनों गुण एक ही साथ अभिव्यक्त होते हैं। 'वेताम्बरा' के मत में ये क्रम उत्पन्न होते हैं।
- (१२) दिगम्बरा' सम्प्रदाय के साधु लोग एकांत-वास करने हैं किन्तु 'वेताम्बरा' सम्प्रदाय वाले साधु परिव्राजक होकर एक स्थान से दूसरे स्थान में घूमते रहते हैं।

इन भेदों के अतिरिक्त और भी अति साधारण बातों में इन दाना सम्प्रदायों में कुछ न कुछ भेद हैं।^१ परन्तु विचार करने पर यह स्पष्ट मालूम होता है कि इनके भेद नाममात्र के लिए हैं। वास्तविक व्यावहारिक एक मात्र भेद है—'वस्त्र का पहनना और न पहनना'। इनकी बाह्य क्रियाओं में कुछ भेद है किन्तु तात्त्विक भेद तो कुछ भी नहीं मालूम होता।

साहित्य

सूत्रम्भद्र के प्रयत्न से पाटलिपुत्र की सभा में धार्मिक ग्रन्थों का जो सग्रह हुआ था वह सबमाय नहीं हुआ यह पूर्व में कहा गया है। अतएव ४५४ ई० में भावनगर (गुजरात) के समीप वल्भी नाम के स्थान में दूसरी सभा देवर्षिगणों की अध्यक्षता में हुई और उसमें इन ग्रन्थों के सग्रह के लिए विचार किया गया। दुर्भाग्यवश पुनः इन लोगों में एकमत न हो सका तथापि 'वेताम्बरा' सम्प्रदाय के निम्नलिखित आगमिक ग्रन्थों का सग्रह किया गया है जिन्हें अब भी कहते हैं। अगों के नाम ये हैं—

१ आचारामसूत्र (आचारामसूत्र), २ सूयगडग (सूत्रहताग) ३ धाणग (स्थानाग) ४ समवायाग ५ भगवतीसूत्र ६ नायानममन्त्राओ (नाताधमन्त्राओ)

^१ उमेरा मिश्र—हिस्ट्री आफ इंडियन फिलॉसफी भाग १ पृष्ठ २४७-२५०।

७ उपानगदमाओ (उपानकदमाः), ८ अंतगदमाओ (अन्तगदमाः),
 ९. अनुत्तरोपपाददमाओ (अनुत्तरोपपादिकदमाः), १०. पण्टा-
 श्वेताम्बर-सम्प्रदाय वागर्णिबाओ (प्रवर्ण्यकरणानि), ११. विद्यागमुप (विपाक-
 के आगम धृतम्), १२. दिट्ठिवाय (दृष्टिवाद) । अन्तिम ग्रन्थ
 'दिट्ठिवाय' अब उपलब्ध नहीं है ।

पुल्ल—'दिट्ठिवाय' में चौदह 'पुल्लो' का समावेश था जिनके नाम हैं—उत्पाद,
 अप्राणीय, वीर्यप्रवाद, अग्निनाग्निप्रवाद, ज्ञानप्रवाद, सत्यप्रवाद,
 आत्मप्रवाद, कर्मप्रवाद, प्रत्याख्यानप्रवाद, विद्यानुप्रवाद, अवन्त्य, प्राणायु,
 प्रियाविमाल तथा लोहचिन्दुमार ।

इनके बारह 'उपांग' तथा दस 'प्रकीर्ण' हैं, जिनके नाम ये हैं—

उपांग—औपपातिक, राजप्रश्नीय, जीवाभिगम, प्रज्ञापणा, सूर्यप्रज्ञप्ति, जम्बूद्वीप-
 प्रज्ञप्ति, चन्द्रप्रज्ञप्ति, निर्यावलिका, कल्पावतसिका, पुष्पिका, पुष्प-
 चूलिका तथा दृष्णिदशा ।

प्रकीर्ण—चतुशरण, आतुरप्रत्याख्यान, भक्तपरिज्ञा, सम्भार, तण्डुलवैतालिक,
 चन्द्रवेध्यक, देवेन्द्रस्तव, गणितविद्या, महाप्रत्याख्यान तथा वीरस्तव ।

छेदसूत्र—उनमें निगीय, महानिगीय, व्यवहार, आचारदशा, बृहत्कल्प तथा
 पञ्चकल्प, ये छ. 'छेदसूत्र' हैं ।

मूलसूत्र—उत्तराध्ययन, आवध्यक, दशवैकालिक तथा पिण्डनिर्युक्ति, ये चार
 'मूलसूत्र' हैं ।

चूलिकसूत्र—नन्दीसूत्र तथा अनुयोगद्वारसूत्र, ये दोनों 'चूलिकसूत्र' कहलाते हैं ।

दिगम्बरो ने भी इन्हीं ग्रन्थों को अपनाया है । किन्तु उनके नामों में कहीं-कहीं
 भेद है । सम्भव है कि ग्रन्थों के विषयों में भी दिगम्बरो ने कुछ परिवर्तन कर लिया हो ।

दार्शनिक तथा उनके ग्रन्थ

श्वेताम्बर-सम्प्रदाय के आचार्य

भद्रबाहु (प्रथम)—(४३३-३५७ ईसा के पूर्व) 'निर्युक्ति' के रचयिता थे ।
 ज्योतिषशास्त्र पर 'भद्रबाहुमहिता' नाम के ग्रन्थ के रचयिता भी यही थे । भद्रबाहु
 (दूसरे) प्रथम शताब्दी में हुए थे । इन्होंने न्यायशास्त्र पर ग्रन्थ लिखा था ।

उमास्वामी का दाना सम्प्रदाय बात बड़े आनंद से देखने ह। निम्बेर लाग दहें उमास्वामी कहने ह। ईसा के पदचान प्रथम गतांगी में इनका जन्म हुआ था। निम्बेर का कहना है कि यह कुन्कुन्वाचार्य के गिप्य थे। पालिपुत्र में रहकर इन्होंने तत्त्वार्थाधिगमसूत्र तथा उसकी टीका की रचना की। जन-ज्ञान का यह प्रधान और सर्वज्ञपूर्ण ग्रन्थ है। इसके ऊपर बड़े-बड़े विद्वानों ने टीका लिखी है। यह बहुत प्रसिद्ध तथा भाव्य ग्रन्थ है।

कुन्कुवाचार्य जन-दत्तन के एक प्रमुख आचार्य थे। यह प्रथम गतांगी में उत्पन्न हुए और इन्होंने सम्यक्सार, पञ्चास्तिकाय, प्रवचनसार, नियमसार, आदि ग्रन्थों की रचना की। यह मद्राह (द्रिगि) के गिप्य थे। इनका सभी ग्रन्थ प्राकृत भाषा में है। इनका अतिरिक्त ८४ पाण्डु भिन्न भिन्न विषयों पर इन्होंने लिखे हैं।

सिद्धसेन लिखाकर बड़वान्सूरि के गिप्य थे। यह छठी गतांगी में हुए। इनको लाग क्षपणक भी कहने थे। दान के विशेषकर यायावत्त के यह बहुत बड़े विद्वान् थे। सम्मतिनकसूत्र, यायावत्तार आदि बड़ीय ग्रन्थ इन्होंने लिखे हैं जिनमें इक्कीस अभी मिलते हैं।

सिद्धसेनगणि (६०० ई०) आम्बामी के गिप्य तथा दक्षिणगणि के समकालीन थे। इन्होंने तत्त्वार्थाधिगमसूत्र पर एक उत्तम टीका लिखी है।

हरिमद्रसूरि ७०५ ७७५ ई० के मध्य उत्पन्न हुए थे। इन्होंने संस्कृत तथा प्राकृत में सबकों ग्रन्थ लिखे जिनमें पददानसमुच्चय, दण्डकालिकनियुक्तिटाका, न्यायप्रवेशसूत्र, यायावत्तारवर्ति आदि बहुत प्रसिद्ध हैं।

इनके पञ्चात नयचक्र के रचयिता भस्मबादी वाइमहाणव के कर्ता अभयदेव (१००० ई०) लघुटीका के रचयिता रत्नप्रमसूरि (११वा सदी) प्रमाणनय तत्त्वार्थालोकान्कार के निर्माता देवसूरि (१२वा सदी) प्रमाणमीमांसा अपयोग व्यवहृदिका आदि के रचयिता हेमचन्द्र (१२वा सदी) हुए।

मल्लिघेणसूरि (१२९२ ई०) ने अययोगन्यवच्छेद के ऊपर स्याद्वाक्यजरी नाम की एक टीका लिखी। इसकी बड़ी प्रसिद्धि संस्कृत साहित्य में है। इसमें प्रमाण तथा सप्तमनीय के सम्बन्ध में बहुत सुन्दर विचार हैं। इसकी रचना १२९२ ईसा में हुई है।

मलघारि राजशेखरसूरि (१३४८ ई०) बड़े प्रसिद्ध विद्वान् हुए थे। ये जिन-प्रभसूरि के शिष्य थे। 'प्रशस्तपादभाष्य' की टीका, 'न्यायकन्दली' के ऊपर 'पजिका' नाम की टीका, 'षड्दर्शनसमुच्चय' आदि ग्रन्थ इन्होंने लिखे।

दिगम्बर सम्प्रदाय के आचार्य

ज्ञानचन्द्र (१३५० ई०), गुणरत्नसूरि (१४०० ई०), यशोविजयगणि (१६०८-१६८८ ई०) आदि अनेक विद्वानों ने भी जैन-दर्शन पर ग्रन्थ लिखे।

इनके अतिरिक्त दिगम्बर सम्प्रदाय में प्रसिद्ध कुन्दकुन्दाचार्य, समन्तभद्र, 'अष्टशती', 'राजवार्तिक', 'न्यायविनिश्चय' आदि ग्रन्थों के रचयिता अकलंकदेव (७५० ई०) प्रसिद्ध विद्वान् हुए हैं।

विद्यानन्द, 'परीक्षामुखसूत्र' के निर्माता माणिक्यनन्दिन् (नवम शताब्दी), 'प्रमेयकमलमार्तण्ड' के रचयिता प्रभाचन्द्र, अमृतचन्द्रसूरि, देवसेन भट्टारक, लघु-समन्तभद्र, अनन्तवीर्य, आदि विद्वान् ९वीं-१०वीं सदी में हुए हैं।

'गोम्मटसार', 'लब्धिसार', 'द्रव्यसंग्रह', आदि ग्रन्थों के रचयिता नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती ११वीं सदी में बहुत प्रसिद्ध जैन-दार्शनिक थे। श्रुतसागरगणि, धर्मभूषण, आदि विद्वानों ने १६वीं सदी में जैनदर्शन पर, विशेषरूप से प्रमाण के सम्बन्ध में, ग्रन्थ लिखे। १७वीं सदी में यशोविजयसूरि ने अनेक ग्रन्थ लिखे।

जैन विद्वानों ने न्यायशास्त्र का विशेष रूप से अध्ययन किया था और इसी पर अपने विचारों को लिखा है। इधर दो-तीन सौ वर्षों में उल्लेखयोग्य कोई विद्वान् जैन सम्प्रदाय में प्रायः नहीं हुए और न कोई ग्रन्थ ही विशेष महत्त्व का प्रायः लिखा गया है।

तत्त्वों का विचार

जैनो ने विश्व के प्राकृतिक तथा अप्राकृतिक स्वरूपों का विचार कर सात प्रकार के मूल तत्त्वों का पता लगाया। इन्हीं तत्त्वों से जगत् की समस्त वस्तुओं का परिणाम होता है। ये तत्त्व—'जीव', 'अजीव', 'आस्रव', 'बन्ध', 'सवर', 'निर्जरा', तथा 'मोक्ष' हैं। इनमें 'जीव' और 'अजीव' इन दोनों तत्त्वों को 'द्रव्य' भी कहते हैं।

१—जीवतत्त्व

आत्मा या चेतन का ससार की दशा में 'जीव' कहते हैं। इसमें प्राण है। इसमें गारोर्विक मानसिक तथा इन्द्रिय-जय शक्ति है। गुडनय के अनुसार जीव में विगुड नान तथा दान अर्थात् निर्विकल्पक एव सविकल्पक जाव का स्वरूप नान, रहता है। विन्तु व्यवहार-दशा में कम की गति के प्रभाव से औपगमिक' (एक प्रकार का परिणाम है जिससे जीव के वास्तविक स्वरूप का आच्छादान हो जाता है) दायिक' सायागमिक' औगमिक' तथा पारिणामिक' इन पाँचों भावप्राणा' से जीव' युक्त रहता है जिसके कारण 'जीव' का परिगुड रूप टिप जाता है और पश्चात् वही भावग्रापन्न प्राण' द्रव्य-रूप में परिणत होकर पुनरुत्पन्न रूप में व्यक्त हो जाता है और फिर वह जाव 'ससारी' कहलाता है।

एक दान ध्यान में रहना आवश्यक है कि जन मत में प्रत्येक अवस्था के दो स्वरूप होते हैं—भाव और द्रव्य। अव्यक्त की दशा को भाव' कहते हैं और व्यक्त की अवस्था में उसे ही द्रव्य' कहते हैं। इसी प्रकार इनके मन में प्रत्येक घटना का निरूपण या विगुड दृष्टि से एव व्यावहारिक दृष्टि से विचार किया जाता है। जन-दान परिणामवादी' है अर्थात् प्रत्येक वस्तु एक स्वरूप को छोड़कर दूसरे स्वरूप को धारण करती रहती है। प्रत्येक वस्तु में अनन्त धर्म' ये लोग मानते हैं और इसी कारण धर्मों के भ्रम से एक वस्तु दूसरी वस्तु से भिन्न है।

जीव' की सभी क्रियाएँ उसके अपने किये कर्मों का फलस्वरूप हैं। स्वभाव से गुड दृष्टि के अनुसार जाव' में नान' तथा दान' हैं यह अमूर्त है कर्ता है अपने स्थूल गरीर के समान लम्बा चौड़ा है अपन कमफला का भोक्ता जीव के गुण है सिद्ध है तथा ऊपर की ओर गतिशील है^१। अनादि अविद्या' के कारण कम जीव में प्रवेश करता है और इसी कम के सम्बन्ध से जीव बधन' में रहता है। बधन की दशा में भी जीव में चतम रहता ही है। यह नित्य-परिणामी' है। उसमें सकोच' और विकास' ये दो गुण हैं अतएव एक ही जीव हाथी के गरीर में प्रवेश करने से हाथी के बराबर का होता है और वही चीटी के गरीर में प्रवेश करने पर चाटा के समान छाना भी हो जाता है। इसमें रूप नष्ट है इसलिए कोई आँख से इस नष्ट देख सकता विन्तु इसका ज्ञान तो लोगों को होता ही है।

^१ द्रव्यसंग्रह गाथा २।

जीव में 'सम्यक् दर्शन' सदा न रहे, किन्तु किसी न किसी प्रकार का ज्ञान उसमें रहता ही है। बन्धन से मुक्त होने पर जीव का 'सम्यक् ज्ञान' अभिव्यक्त होता है। 'सम्यक् ज्ञान' से युक्त होने के ही कारण जीव मुक्ति की तरफ अग्रसर होता है। परिणाम के प्रभाव से या किसी विशेष शक्ति के अनुग्रह में जीव 'सम्यक् ज्ञान' को प्राप्त करता है।

अन्य द्रव्यों के समान जीव में 'प्रदेश' होते हैं। उनमें 'अवयव' भी होते हैं, इन लिए यह 'अवयवी' कहलाता है। इसके प्रदेशों को 'पर्याय' कहते हैं। इसी लिए जीव भी 'अस्तिकाय' (धरीरप्रदेशों से युक्त कहाने वाला) कहा जाता है।^१

जीव में प्रतिक्षण परिणाम होता है, अतएव उसमें एक क्षण में जो स्वरूप उत्पन्न होता है, वह दूसरे क्षण में बदल कर भिन्न घर्म को धारण कर लेता है। ऐसी स्थिति में भी जीव का जो एक अपना स्वाभाविक स्वरूप है, वह तो प्रतिक्षण सभी क्षणों में स्वभावतः वर्तमान ही रहता है। इस प्रकार 'उत्पाद', 'व्यय' तथा 'ध्रौव्य' ये तीनों प्रतिक्षण जीव में भी रहते ही हैं। यह सब 'काल' के प्रभाव से होता है। अतएव 'जीव' भी एक प्रकार का 'द्रव्य' है।^२

प्रत्येक जीव में स्वभाव से 'अनन्त ज्ञान', 'अनन्त दर्शन' तथा 'अनन्त सामर्थ्य', आदि गुण रहते हैं, किन्तु 'आवरणीय' कर्मों के प्रभाव से इनकी अभिव्यक्ति नहीं होती। 'जीव' के मुख्य गुण दो ही हैं—'चेतना' या 'अनुभूति' तथा 'उपयोग' (चेतना का फल)। 'उपयोग' के दो भेद हैं—'ज्ञानोपयोग' तथा 'दर्शनोपयोग'। 'ज्ञानोपयोग' को 'सविकल्पक' तथा दूसरे को 'निर्विकल्पक' ज्ञान कहते हैं। अर्थात् जीव में मति, श्रुत, अवधि, मन पर्याय तथा केवल, एव तीन 'विपर्यय', अर्थात् कुमति, कुश्रुत तथा विभङ्गावधि, ये आठ सविकल्पक ज्ञान हैं। इनमें केवल-ज्ञान 'क्षायिक' कहा जाता है, क्योंकि यह कर्मों के नाश होने के बाद अभिव्यक्त होता है और यह शुद्ध ज्ञान भी है।

^१ द्रव्यसंग्रह, २३-२४—'जीव' में अन्य चार द्रव्यों के समान 'प्रदेश' होते हैं।

'लोकाकाश' के जितने अंश को एक पुद्गलरूप 'अणु' व्याप्त करता है, उसे ही 'प्रदेश' कहते हैं।

^२ पञ्चास्तिकाय, गाथा ९, १२, १३।

निम्न मानुष नारकीय तथा नियत ये चार 'जाव' के परिणाम ह जिन पर्याय कहते हैं। 'पयाय' पुन दो प्रकार का होता है—द्रव्यपर्याय तथा गुणपर्याय।

पर्याय मिश्र-मिश्र द्रव्या में जो एक-वृद्धि का कारण है, वह द्रव्य पर्याय है। जह द्रव्या के सघटन स जो उत्पन्न होता है उन समानजातीय द्रव्यपर्याय कहते ह, जम 'स्वप्न' आनि एव एव चेतन तथा दूसरा जह, इन दाना के सघटन स जा उत्पन्न होता है, जम मानुष गरीर उम असमानजातीय द्रव्यपर्याय कहते ह। इन सवा में जाव और पुनर्जात का सघटन होने के कारण विवृद्धि नहीं है। ये द्रव्यपर्याय ह।

द्रव्या व गुणा में जो परिणाम के कारण परिवर्तन हो उस गुण-पर्याय कहन ह जैसे आम व रस में। कच्चे आम का एक रस होता है और पकने पर उसा आम का रस बल जाने पर वह दूसरा रस हो जाता है फिर भी वह आम ता रहता ह। यह 'गुण-पर्याय' का उदाहरण है। इसी प्रकार मनुष्य के गान में भी परिवर्तन होता है जिसे मणि धुन अवधि आनि कहते हैं। ये भी गान-रस गुण के पर्याय ह।

निम्न रूप या नारकीय रूप या मानुषीय रूप कोई भी रूप जीव धारण कर ल फिर भी वह 'जीव' ता रहता ही है। जीवत्व-रूप भाव का नाश कदाचिन्धि नहा होता। अतएव शरीर का भरण होता है, न कि 'जीव' का। **अनेकान्तवाद** यही एक प्रकार का जना का 'सबभाववाद' कहा जा सकना है। इसलिए यह भी कह सकते हैं कि 'पयाय' का परिणाम होता है, न कि 'द्रव्य' का। 'द्रव्य' तो एक प्रकार स निय है। वह अपने धीन्य स्वस्व को कभी नहीं छाता। हाँ पयाय-रूप में वह अनित्य भी है। यही जना का प्रसिद्ध 'अनेकान्तवाद' है।

साधारण रूप में 'बद्ध' और 'मुक्त' के मन् स जीव दो प्रकार का है। बद्ध या **जीव के भेद** समारो जाव पुन 'जम' (जगम) तथा 'स्थावर' के भेद स दो प्रकार का है। स्थावर जीवा में एकमात्र इन्द्रिय—'त्वक् इन्द्रिय' होता है और चित्ति जल तत्र वायु तथा वनस्पति-जगम ये सभी 'स्थावर' जीव हैं।

जिन जीवा में एक स अधिक इन्द्रिया ह व 'जम' कहलात ह। मनुष्य पद्मा जानवर दवता नारकीय लग ये सभी 'जम' जाव ह। इन में पाचा इन्द्रियां होती

है।^१ जो जीव पृथिवी के स्वरूप को धारण करते हैं, उन्हें 'पृथिवीकाय', जैसे-पत्थर, जो जलीय स्वरूप को धारण करते हैं, उन्हें 'अप्काय', जैसे-सेमार, कहते हैं। इसी प्रकार 'वायुकाय' तथा 'तेज काय' भी होते हैं।

२—अजीव-तत्त्व

जैनो के मत में दूसरा तत्त्व है—'अजीव'। अजीवो में जिनके शरीर होते हैं, वे 'अजीव-काय' कहलाते हैं। ये बहुत व्यापक होते हैं और इनमें अनेक 'प्रदेश' होते हैं। 'अजीव' के पाँच भेद हैं जिनमें 'धर्म', 'अधर्म', 'आकाश', अजीव-तत्त्व के भेद तथा 'पुद्गल', इन चारों में अनेक 'प्रदेश' होते हैं। इसलिए ये 'अस्तिकाय' कहलाते हैं। पाँचवाँ अजीव-तत्त्व है—'काल'। इसमें एक ही 'प्रदेश' है। इसलिए यह 'अस्तिकाय' नहीं है।

ये सभी द्रव्य हैं। स्वभावतः इनका नाश नहीं होता। पुद्गल को छोड़कर अन्य अजीव द्रव्यों में रूप, स्पर्श, रस और गन्ध नहीं होते। पुद्गलो में रूप, स्पर्श, रस और गन्ध होते हैं।^२ धर्म, अधर्म तथा आकाश, ये एक ही अजीव-तत्त्व के गुण एक हैं, किन्तु पुद्गल तथा जीव, प्रत्येक अनेक हैं। प्रथम तीनों में क्रिया नहीं है, किन्तु पुद्गल और जीवों में क्रिया है। काल में क्रिया नहीं है। यह एक स्थान से दूसरे स्थान को नहीं जाता है।

धर्म, अधर्म तथा जीव में से प्रत्येक में असंख्य 'प्रदेश'^३ हैं। आकाश में अनन्त 'प्रदेश' हैं। 'अणु' में 'प्रदेश' नहीं होता। अतएव यह अनादि, अमध्य, अप्रदेश कहा जाता है। ये द्रव्य लोकाकाश^४ में बिना किसी रुकावट के घूमते हैं।

'धर्मास्तिकाय'—यह न तो स्वयं क्रियाशील है और न किसी दूसरे में ही क्रिया उत्पन्न करता है, किन्तु क्रियाशील जीव और पुद्गलो को उनकी क्रिया में साहाय्य

^१ पञ्चास्तिकाय, गाथा ११०, ११२, ११४-१७।

^२ तत्त्वार्थ, ५-१-४।

^३ आकाश के उतने स्थान को 'प्रदेश' कहते हैं जितने को एक 'परमाणु' व्याप्त कर सके।

^४ लोक=जिस स्थान में सुख तथा दुःख का ज्ञान हो उसे 'लोक' कहते हैं, जहाँ बिना किसी रोक के सभी द्रव्य रह सकें उसे 'आकाश' कहते हैं। इसलिए जहाँ जीव, धर्म, अधर्म, काल तथा पुद्गल रहें, वही 'लोकाकाश' है।

करता है। जिस प्रकार चलती हुई मछली को उमक चलन में जल सन्तुष्ट करता है। इसमें रस, रूप वच गन् तथा स्पर्श का अत्यन्त अभाव है। लोकाकाश में व्यापक रूप में यह रहता है। परिणामी होने के कारण इसमें उत्पन्न तथा व्यय होने पर भी यह अपन स्वरूप का परित्याग नहीं करता। अतएव यह नित्य है। गति और परिणाम का यह कारण है।

अधर्मास्तिकाय—जो जीव तथा पुद्गल विधाम की दशा में है जसे पृथ्वी उसे विधाम के लिए उस दशा में अधर्मास्तिकाय सहायता देता है। यह धर्म के विपरीत है। धर्म के समान इसमें भी रस, रूप वच गन् तथा स्पर्श का अत्यन्त अभाव है। यह अमूर्त स्वभाव का है। यह भी लोकाकाश में व्यापक-रूप से रहता है। यह स्वभावतः सव्यापक है तथा नित्य है।^१

धर्म और अधर्म न होने तो लोकाकाश में जीव और पुद्गल में गति तथा स्थिति के सहायक कौन होते? तथा अलोकाकाश में जीव और पुद्गल के स्वाभाविक गति और स्थिति के अभाव के कारण कौन होने? ये दोनों धर्म और अधर्म एक साथ लोकाकाश के प्रत्येक प्रदेश में रहते हैं।

आकाशास्तिकाय—जीव धर्म अधर्म काल तथा पुद्गल को अपनी अपनी स्थिति के लिए जो स्थान दे वही आकाश है।^२ इसी को आकाशाश्रय कहते हैं। जहाँ उपयुक्त द्रव्या को रहने का स्थान न हो वह 'अलोकाकाश' है। लोकाकाश में अमर्त्य तथा अलोकाकाश में अनन्त प्रत्येक है।

पुद्गलास्तिकाय—जो मध्या तथा विघटन के द्वारा परिणाम को प्राप्त कर वहा पुद्गल नाम का अजीव द्रव्य है। इसमें रूप स्पर्श रस तथा वच है। यह सीमिन् और आकृति (= मूर्त) रमन वाग् द्रव्य है। मृत् कठिन गुरु लघु नील उष्ण स्निग्ध तथा रक्ष य आठ प्रकार के स्पर्श पुद्गल में होते हैं। तिलक कटु, अम्ल मधुर तथा कषाय ये पाँच प्रकार के रस इसमें होते हैं। इसमें मुरभि और असुरभि

^१ द्रव्यसंग्रह १७।

^२ पञ्चास्तिकाय ८५।

^३ पञ्चास्तिकाय ९०।

द्रव्यसंग्रह १५।

दो प्रकार के 'गन्ध' हैं। कृष्ण, नील, लोहित, पीत तथा शुक्ल ये पाँच प्रकार के 'रूप' पुद्गल में होते हैं।^१

पुद्गल के अनेक भेद हैं। जीव की प्रत्येक चेष्टा पुद्गलों के रूप में अभिव्यक्त होती है। कर्म के रूप में भी पुद्गल होते हैं और इन्हीं 'कर्म-पुद्गलों' के सम्पर्क से जीव 'बद्ध' होता है। अनादि जीव के साथ कर्म भी अनादि काल से रहता है।

पुद्गल के अणु और स्कन्ध, ये दो 'आकार' होते हैं। द्रव्य के सबसे छोटे टुकड़े को 'अणु' तथा द्रव्य के सघात को 'स्कन्ध' कहते हैं। दो अणुओं के सघटन से 'द्विप्रदेश' तथा 'द्विप्रदेश' एवं एक 'अणु' के सघटन से 'त्रिप्रदेश', आदि क्रम से स्थूल, स्थूलतर तथा स्थूलतम 'द्रव्य' बनते हैं। अमृतचन्द्रसूरि का कहना है कि इसी प्रकार सूक्ष्म, सूक्ष्मतर तथा सूक्ष्मतम 'आकार' के भी 'पुद्गल-द्रव्य' होते हैं।

शब्द, बन्ध, सूक्ष्म, स्थूल, सस्थान (आकार), भेद, अन्वकार, छाया, प्रकाश, आतप, ये सभी पुद्गल के ही परिणाम हैं।^२ यहाँ यह ध्यान में रखना है कि 'शब्द' न तो आकाश का गुण है और न आकाश के स्वरूप का ही है। 'शब्द' आकाश इसका कारण है कि 'आकाश' अमूर्त द्रव्य है और यदि 'शब्द' इसका गुण या इसके स्वरूप का होता, तो यह कभी भी मुनने में नहीं आता।^३

ये सभी द्रव्य अजीव और अचेतन हैं। इनमें सुख और दुःख का ज्ञान नहीं है। पुद्गल को छोड़कर अन्य सभी अस्तिकाय-द्रव्य 'अमूर्त' (असीमित आकार वाले) अस्तिकाय द्रव्यों हैं। जीवमात्र चेतन द्रव्य है। पुद्गल में स्वभाव से ही स्पर्श, रस, गन्ध तथा रूप हैं और अमूर्त द्रव्यों में ये नहीं हैं। यद्यपि जीव स्वभाव से ही जीव 'अमूर्त' है, तथापि कर्म-बन्धन के कारण यह 'मूर्त' भी है।^४ स्वभाव से विना गति के होने पर भी 'जीव' पुद्गलों के सम्पर्क से गतिमान् हो जाता है और एक प्रदेश से दूसरे प्रदेश में जाता है।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ५-२३।

^२ द्रव्यसंग्रह, १६।

^३ पञ्चास्तिकाय, तात्पर्यवृत्ति, ७९।

^४ पञ्चास्तिकाय, ९७।

पुष्पल तथा अन्य द्रव्या के परिणामों का कारण काठ' है। काल' का अभाव कभी नही होता अतएव पुष्पल में सदैव गति रहती है। यह समय' भा कहलाना है। समय' का भिन्न भिन्न अवस्थाएँ जस घटा मिनट दिन रात आदि इसने रूप ह। यद्यपि समय' निश्चयकाल का एक रूप है तथापि जीव और पुष्पल का गति के द्वारा अभिन्नक होने के कारण परिणाम भव' कहलाना है। समय' क्षणिक है और यह काल-अणु भी कहलाना है। काल-अणु' एकमात्र प्रदेग का व्याप्त करता है इसलिए इसके काय नही ह। ये काल-अणु' समस्त लोकाकाग में भरे रहते ह। ये परस्पर नही मिलने। प्रत्येक काल-अणु दूसरे से अलग रहता है। ये अन्य अमून अक्रिय तथा अमन्य ह। निश्चयकाल' नित्य है और द्रव्या के परिणाम में सहायक होता है। यह समय' का आधार है।

३—आत्मवतत्त्व

जीव तथा अजीव इन दोनों तत्त्वों का विचार पहले हो चुका है। अब आत्म' आदि पाँच तत्त्वों का विचार यहाँ किया जाता है। ये पाँच वचन तथा मुक्ति से सम्बन्ध रखते ह।

अनन्त काल से हम जगत् में जीव और पुष्पल ये दोनों द्रव्य लोकाकाग में वनमान ह। इन्हीं के साथ-साथ जीवों के किये हुए कर्म भी ह और अनादि अविद्या' के सम्पर्क से क्रोध मान, माया तथा लाभ ये चार कपाय' भी जीव के साथ-साथ ह। जीव जो कर्म करता है उसका फल भी तत्त्वार' के रूप में पुष्पल के साथ-साथ विद्यमान रहता है। अब विचारणीय विषय यह है कि उन कर्मों के फल के साथ जीव का किस प्रकार सम्बन्ध होता है। कर्म-पुष्पल जड़ होने के कारण स्वयं जीव में प्रवेग नही कर सकते। अतएव कोई क्रियायागल तत्त्व होना चाहिए जो इनको सम्बद्ध करे। जना ने काय वचन तथा मन में क्रिया मानी है जिसे ये पाय' कहते ह।^१ इन्हीं क्रियाओं के द्वारा कर्म-पुष्पल जीव में प्रवेग करता है। अर्थात् कर्म-पुष्पल के जीव में प्रवेग करने के पूर्व उपयुक्त क्रियाओं के द्वारा जीव के प्रवेगों में एक प्रकार का स्पन्दन उत्पन्न होता है। इन स्पन्दनों को वमन' वाययोग' वायुवाग तथा

^१ तत्त्वार्थसूत्र ६१।

‘मनोयोग’ कहते हैं। कर्म-पुद्गलो का जीव में ‘योग’ के द्वारा प्रवेश करने को ‘आस्रव’ कहते हैं। इस प्रकार ‘आस्रव’ के सम्पर्क से जीव आस्रव का स्वरूप कर्म-वन्धन में पड़ जाता है। अतएव ‘आस्रव’ वन्धन का एक कारण है।

कर्म-पुद्गलो के जीव में प्रवेश करने के पूर्व जीव के भावों में एक प्रकार का परिवर्तन होता है, उसे ‘भावास्रव’ कहते हैं। पश्चात् जीव में कर्म-पुद्गलो का जो प्रवेश होता है, उसे ‘द्रव्यास्रव’ कहते हैं। जिस प्रकार तेल से आस्रव के भेद लिप्त शरीर पर धूलि राशि चिपक कर जमा हो जाती है, उसी प्रकार कर्मपुद्गल जीव पर चिपक जाते हैं। तेल से लिप्त होना ‘भावास्रव’ तथा उस पर धूलि राशि का चिपक जाना ‘द्रव्यास्रव’ कहा जा सकता है।

बयालीस प्रकार से कर्म-पुद्गल जीव में प्रवेश करता है। अतएव ‘आस्रव’ के बयालीस भेद हैं, जिनमें काययोग, वाक्ययोग, मनोयोग, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, चार कपाय तथा अहिंसा, अस्तेय, असत्य भाषण, आदि पाँच व्रतों का पालन न करना, ये सत्रह विशेष महत्त्व के ‘आस्रव’ हैं। इनके अतिरिक्त पचीस छोटे-छोटे ‘आस्रव’ होते हैं। ये सभी वन्धन के कारण हैं।^१

४—वन्धतत्त्व

उपर्युक्त प्रक्रिया को ही ‘वन्ध’ कहा जा सकता है। जीव में कर्म-पुद्गलो के प्रवेश होने के पूर्व उसमें ‘भावास्रव’ उत्पन्न होता है, उसके पश्चात् जीव में जो ‘वन्धन’ उत्पन्न होता है, उसे ही ‘भाववन्ध’ कहते हैं। बाद को कर्म-पुद्गलो का प्रवेश होने पर जीव में ‘द्रव्यास्रव’ उत्पन्न होता है। उसके पश्चात् जीव में जो ‘वन्धन’ हो जाता है, उसे ‘द्रव्यवन्ध’ कहते हैं। ‘आस्रव’ के सम्पर्क से जीव का वास्तविक स्वरूप नष्ट हो जाता है और वह वन्धन में फँस जाता है।^२

इन दोनों तत्वों के अतिरिक्त जीव को वन्धन में डालने वाला मिय्यात्व, अविरति तथा जितने तपस्या के लिए नियम कहे गये हैं उनका न पालन करना, आदि सभी जीव के लिए वन्धन के कारण हैं। साथ ही साथ कर्म तो है ही।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ६-१-६; ७-१।

^२ पञ्चास्तिकाय, १४७।

पुद्गल तथा अन्य द्रव्यों के परिणाम का कारण काल है। काल का जनन कभी नष्ट होता अनन्त पुद्गल में सन्तव गति रहती है। यह 'समय' भी कहलाता है। समय का निम्न-भित्त अवस्थाएँ, जन घन निम्न, निम्न काल गति आदि, इसमें स्थित है। यद्यपि समय निम्न-भित्त का एक रूप है, तथापि जीव और पुद्गलों का गति के द्वारा अनन्त-सन्तव होने के कारण परिणाम भव कहलाता है। समय क्षणिक है और यह काल-अणु भी कहलाता है। काल-अणु एवमात्र प्रत्यक्ष का व्याप्त करता है इसलिए इनके 'कार्य' नहीं है। ये 'काल-अणु' समस्त लोकाका में भर रहते हैं। ये परस्पर नष्ट नहीं। प्रत्येक काल-अणु दूसरे से अलग रहता है। ये अन्त्य अमृत अक्षिप्त तथा अनन्त हैं। निम्न-भित्त नियम है और द्रव्य के परिणाम में सहायक होता है। यह समय का आकार है।

३—आत्मवतत्त्व

जीव तथा अजाव इन दोनों तत्त्वों का विचार पहले ही चुका है। अब आत्मव आदि पाँच तत्त्वों का विचार यहाँ किया जाता है। ये पाँच अचन तथा मुक्ति से सम्बन्ध रखते हैं।

अनन्त काल से इस जगत् में जाव और पुद्गल ये दोनों द्रव्य लोकाका में घनमान हैं। इन्हीं के साथ-साथ जीवों के किये हुए 'कर्म' भी हैं और अनादि अविद्या के सम्पर्क से त्रास मान माया तथा लाभ ये चार कषाय भी जीवों के साथ-साथ हैं। जीव जो कर्म करता है उसका फल भी तत्त्वों के रूप में पुद्गलों के साथ-साथ विद्यमान रहता है। अब विचारणीय विषय यह है कि उन कर्मों के फल के साथ जीव का किस प्रकार सम्बन्ध होता है। कर्म-पुद्गल जब होने के कारण स्वयं जीव में प्रवेश नष्ट कर सकते। अनन्त कोई क्रियाशील तत्त्व होना चाहिए जो इनकी सम्बद्ध करे। जना ने काम अचन तथा मन में क्रिया मानी है जिसे य 'योग' कहते हैं। इन्हीं क्रियाओं के द्वारा कर्म-पुद्गल जीव में प्रवेश करता है। अर्थात् कर्म-पुद्गलों के जीव में प्रवेश करने के पूर्व उपयुक्त क्रियाओं के द्वारा जीव के प्रयोग में एक प्रकार का स्पन्दन उत्पन्न होता है। इन स्पन्दनों को 'कर्मण' 'काययोग' 'वागयोग' तथा

‘योग’ कहते हैं। कर्म-पुद्गलों का जीव में ‘योग’ के द्वारा प्रवेश करने को ‘आस्रव’ कहते हैं। इस प्रकार ‘आस्रव’ के सम्पर्क से जीव का स्वरूप कर्म-वन्धन में पड़ जाता है। अतएव ‘आस्रव’ वन्धन का एक ण है।

कर्म-पुद्गलो के जीव में प्रवेश करने के पूर्व जीव के भावों में एक प्रकार का वर्तन होता है, उसे ‘भावास्रव’ कहते हैं। पश्चात् जीव में कर्म-पुद्गलो का जो प्रवेश होता है, उसे ‘द्रव्यास्रव’ कहते हैं। जिस प्रकार तेल से आस्रव के भेद लिप्त शरीर पर घूलि राशि चिपक कर जमा हो जाती है, उसी तरह कर्मपुद्गल जीव पर चिपक जाते हैं। तेल से लिप्त होना ‘भावास्रव’ तथा उस पर घूलि राशि का चिपक जाना ‘द्रव्यास्रव’ कहा जा सकता है।

वयालीस प्रकार से कर्म-पुद्गल जीव में प्रवेश करता है। अतएव ‘आस्रव’ वयालीस भेद है, जिनमें काययोग, वाक्ययोग, मनोयोग, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, चार तपाय तथा अहिंसा, अस्तेय, असत्य भाषण, आदि पाँच व्रतों का पालन न करना, ये अष्ट विशेष महत्त्व के ‘आस्रव’ हैं। इनके अतिरिक्त पचीस छोटे-छोटे ‘आस्रव’ होते हैं। ये सभी वन्धन के कारण हैं।^१

४—वन्धतत्त्व

उपर्युक्त प्रक्रिया को ही ‘वन्ध’ कहा जा सकता है। जीव में कर्म-पुद्गलो के प्रवेश होने के पूर्व उसमें ‘भावास्रव’ उत्पन्न होता है, उसके पश्चात् जीव में जो ‘वन्धन’ उत्पन्न होता है, उसे ही ‘भाववन्ध’ कहते हैं। वाद को कर्म-वन्ध का स्वरूप पुद्गलो का प्रवेश होने पर जीव में ‘द्रव्यास्रव’ उत्पन्न होता है। उसके पश्चात् जीव में जो ‘वन्धन’ हो जाता है, उसे ‘द्रव्यवन्ध’ कहते हैं। ‘आस्रव’ के सम्पर्क से जीव का वास्तविक स्वरूप नष्ट हो जाता है और वह वन्धन में फँस जाता है।^२

इन दोनों तत्त्वों के अतिरिक्त जीव को वन्धन में डालने वाला मिथ्यात्व, अविरति तथा जितने तपस्या के लिए नियम कहे गये हैं उनका न पालन करना, आदि सभी जीव के लिए वन्धन के कारण हैं। साथ ही साथ कर्म तो है ही।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ६-१-६; ७-१।

^२ पञ्चास्तिकाय, १४७।

पुष्पल तथा अन्य द्रव्या के परिणामों का कारण काल है। काल का अभाव कभी नहीं होता अनएव पुष्पल में सदैव गति रहता है। यह समय भी कहलाता है। 'समय' की भिन्न भिन्न अवस्थाएँ जैसे घटा मिनट दिन काल रात आदि इसके रूप हैं। यद्यपि समय निश्चयकाल का एक रूप है तथापि जीव और पुष्पल का गति के द्वारा अभिव्यक्त होने के कारण परिणाम भव कहलाता है। समय क्षणिक है और यह काल-अणु भी कहलाता है। 'काल-अणु' एकमात्र प्रमाण को व्याप्त करता है इसलिए इसके कार्य नहीं है। ये काल-अणु समस्त लोकाकांश में भरे रहते हैं। ये परस्पर नहीं मिलते। प्रत्येक काल-अणु दूसरे से अलग रहता है। ये अमर्य अमृत अत्रिज तथा अनन्त हैं। निश्चयकाल नियम है और द्रव्या के परिणाम में सहायक होता है। यह समय का आधार है।

३—आप्तवतत्त्व

जीव तथा अज्ञात इन दोनों तत्त्वों का विचार पहले हो चुका है। अब आप्तव आदि पांच तत्त्वों का विचार यहाँ किया जाता है। ये पाँच ब्रह्म तथा मुक्ति से सम्बन्ध रखते हैं।

अनन्त काल से हम जगत् में जाते हैं और पुष्पल से दोनों द्रव्य लोकाकांश में विलीन हैं। इन्हीं के साथ-साथ जाते हैं किये हुए कर्म भी हैं और अनादि अविद्या के सम्बन्ध से प्राय मान माया तथा काम ये चार कर्माय भी जाते हैं साथ-साथ हैं। जीव जो कर्म करता है उसका फल भी सत्कार के रूप में पुष्पल के साथ-साथ विलीन रहता है। अब विचारणीय विषय यह है कि उन कर्मों के फल के साथ जीव का किस प्रकार सम्बन्ध होता है। कम-पुष्पल जब हान के कारण स्वयं जीव में प्रवेश नहीं कर सकते। अनएव को क्रियाशील तत्त्व होना चाहिए, जो इनको सम्बद्ध करे। अना ने कर्म ब्रह्म तथा मन में निज मानती है जिसे मैं योग कहते हैं। इन्हीं क्रियाओं के द्वारा कम-पुष्पल जाते हैं प्रवेश करता है। अर्थात् कम-पुष्पल के जीव में प्रवेश करने के पूर्व उपयुक्त क्रियाओं के द्वारा जीव के प्रयोग में एक प्रकार का स्पन्द उत्पन्न होता है। इन स्पन्दों को वमन काययोग वागया तथा

‘मनोयोग’ कहते हैं। कर्म-पुद्गलों का जीव में ‘योग’ के द्वारा प्रवेग करने को ‘आस्रव’ कहते हैं। इस प्रकार ‘आस्रव’ के सम्पर्क से जीव कर्म-वन्धन में पड़ जाता है। अतएव ‘आस्रव’ वन्धन का एक कारण है।

कर्म-पुद्गलों के जीव में प्रवेश करने के पूर्व जीव के भावों में एक प्रकार का परिवर्तन होता है, उसे ‘भावास्रव’ कहते हैं। पश्चात् जीव में कर्म-पुद्गलों का जो प्रवेश होता है, उसे ‘द्रव्यास्रव’ कहते हैं। जिस प्रकार तेल से आस्रव के भेद लिप्त शरीर पर धूलि राशि चिपक कर जमा हो जाती है, उसी प्रकार कर्मपुद्गल जीव पर चिपक जाते हैं। तेल से लिप्त होना ‘भावास्रव’ तथा उस पर धूलि राशि का चिपक जाना ‘द्रव्यास्रव’ कहा जा सकता है।

वयालीस प्रकार से कर्म-पुद्गल जीव में प्रवेश करता है। अतएव ‘आस्रव’ के वयालीस भेद हैं, जिनमें काययोग, वाक्ययोग, मनोयोग, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, चार कपाय तथा अहिंसा, अस्तेय, असत्य भाषण, आदि पाँच व्रतों का पालन न करना, ये सत्रह विशेष महत्त्व के ‘आस्रव’ हैं। इनके अतिरिक्त पचीस छोटे-छोटे ‘आस्रव’ होते हैं। ये सभी वन्धन के कारण हैं।^१

४—वन्धतत्त्व

उपर्युक्त प्रक्रिया को ही ‘वन्ध’ कहा जा सकता है। जीव में कर्म-पुद्गलों के प्रवेश होने के पूर्व उसमें ‘भावास्रव’ उत्पन्न होता है, उसके पश्चात् जीव में जो ‘वन्धन’ उत्पन्न होता है, उसे ही ‘भाववन्ध’ कहते हैं। बाद को कर्म-पुद्गलों का प्रवेश होने पर जीव में ‘द्रव्यास्रव’ उत्पन्न होता है। उसके पश्चात् जीव में जो ‘वन्धन’ हो जाता है, उसे ‘द्रव्यवन्ध’ कहते हैं। ‘आस्रव’ के सम्पर्क से जीव का वास्तविक स्वरूप नष्ट हो जाता है और वह वन्धन में फँस जाता है।^२

इन दोनों तत्त्वों के अतिरिक्त जीव को वन्धन में आस्रव, भावास्रव, अवरिति तथा जितने तपस्या के लिए नियम दिये गये हैं, उनका भी पालन करना, आदि सभी जीव के लिए वन्धन के कारण हैं। गायत्री गायक कर्म में हैं।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ६-१-६; ७-१।

^२ पञ्चास्तिकाय, १४७।

५—सवरतत्त्व

अब दर्शना की तरह जन-दर्शन का भी चरम लक्ष्य है—बचना से मुक्ति पाकर परम आनन्द को पाना। इसके लिए जब तक कार्मिक पुण्यला का सम्बन्ध जीव से नहा छूटेगा तब तक जीव बचन से मुक्त नहीं हो सकता। अतएव **सवर का स्वरूप** कार्मिक पुण्यला का जीव में प्रवेश करने तथा उसके कारणों को रोकना आवश्यक है। इसी रोकने को 'सवर' कहते हैं। अर्थात् 'आसन्न' तथा 'वर्ण' का जो रोकता है उस ही 'सवर' कहते हैं। जो जीव राग द्वेष माह से रहित हो कर सुख तथा दुःख में साम्य की भावना प्राप्त कर विकारा से रहित हो जाना है उसका आत्मा में कम-पुण्यला का प्रवेश तथा उससे उत्पन्न बचन नहीं होने।

सवर' में भी पूर्ववत् जीव के राग द्वेष तथा मोहत्त्व विकारों का पहले निरोध होना है उसे भावसवर' कहते हैं। इसके पश्चात् कम-पुण्यला का प्रवेश जब निरुद्ध हो जाता है तब उस द्रव्यसवर' कहते हैं। कम-पुण्यलो का प्रवेश एक बार बन्द हो जाने पर पुनः भविष्य में भी बन्द ही रह जायगा। क्रमशः जितने कम-पुण्यल जीव में चल गये वे उनका अब नाश हो जायगा तब जीव बचन से मुक्त हो जायगा।

कम के प्रवेश को रोकने के लिए बासठ उपाय कह गये हैं। इनमें पाँच बाह्य उपाय हैं जिन्हें 'समिति' कहते हैं। इया-समिति' (चलने-फिरने के नियमों का पालन) भाषा-समिति (बोलने के नियमों का पालन) एषणा-समिति' (भिक्षा मागने के नियमों का पालन) आदान निशेपणा-समिति' (धार्मिक कर्म के लिए भिक्षा में से कुछ अन्न को बचाना) तथा प्रतिस्थापना-समिति' (भिक्षा या दान को अस्वीकार करना) इनके भेद हैं।^१

कार्यिक वाचिक तथा मानसिक क्रिया को 'योग' कहते हैं। इनकी सहायता से कमपुण्यल आत्मा में प्रवेश करते हैं। उसे रोकने के लिए 'योग' के अगस्त निग्रह को 'गुप्ति' कहते हैं।^२ 'कामगुप्ति' (भारारिक व्यापार का निरोध) 'रामगुप्ति' (बोलने के व्यापार का निग्रह) तथा 'मनोगुप्ति' (सकल्प आदि मन के व्यापार का निरोध) ये तीन 'गुप्ति' के अंग हैं।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ९-५।^२ तरवार्थसूत्र ९-४।

इसको ध्यान में रखना चाहिए कि 'समिति' में 'सत्क्रिया' का प्रवर्तन मुख्य है और 'गुप्ति' में 'असत्क्रिया' का निरोध मुख्य है।

व्रत—'अहिंसा', 'सत्य', 'अस्तेय', 'ब्रह्मचर्य' तथा 'अपरिग्रह', इन पाँचों व्रतों के पालन से आत्मा में कर्म-पुद्गलों का प्रवेश रुक जाता है।^१

धर्म—क्षमा, मृदुता, सरलता, शौच, सत्य, सयम, तप, त्याग, औदासीन्य तथा ब्रह्मचर्य, ये दस उत्तम 'धर्म' हैं। इनके पालन से आत्मा में कर्म का प्रवेश रुकता है।^२

साधको को मुक्ति पाने के लिए निम्नलिखित बारह 'अनुप्रेक्षाओं' से, अर्थात् भावनाओं से, युक्त रहना आवश्यक है। 'अनित्य' (धर्म को छोड़कर सभी वस्तु को अनित्य मानना), 'अशरण' (सत्य को छोड़कर दूसरा कोई भी शरण नहीं है), 'ससार' (जीवन-मरण की भावना), 'एकत्व' (जीव अपने कर्मों का एकमात्र भागी है), 'अन्यत्व' (आत्मा को शरीर से भिन्न मानना), 'अशुचि' (शरीर एवं शारीरिक वस्तुओं को अपवित्र मानना), 'आस्रव' (कर्म के प्रवेश की भावना), 'सवर' (कर्म के प्रवेश के निरोध की भावना), 'निर्जरा' (जीव में प्रविष्ट कर्मपुद्गलों को बाहर निकालने की भावना), 'लोक' (जीवात्मा, शरीर तथा जगत् की वस्तुओं की भावना), 'बोधिदुर्लभत्व' (सम्यक् ज्ञान, सम्यक् चारित्र्य को दुर्लभ समझने की भावना) तथा 'धर्मानुप्रेक्षा' (धर्म-मार्ग से च्युत न होना तथा उसके अनुष्ठान में स्थिरता लाने की भावना), इन धर्मों का सदा अनुचिन्तन करना ही 'अनुप्रेक्षा' है।

बहुत कठोर तपस्या से 'सवर' में सफलता मिलती है और इसके लिए साधको को कठोर नियमों का पालन करना पड़ता है। कठिनाइयों का सहन करना उचित है। उमास्वामी ने कहा है—मुक्ति-मार्ग से च्युत न होने के योग्य और कर्मों के नाश के लिए सहन करने योग्य जो हों, वे 'परीपह' कहलाते हैं।^३

^१ कुछ लोग 'व्रत' को इस सूची में नहीं सम्मिलित करते।

^२ तत्त्वार्थसूत्र, ९-६।

^३ तत्त्वार्थसूत्र, ९-८।

धुआ तप्या गीन उष्ण दामाक नम्रत्व (नम्रता को समभाव-सूचक सहन करना) अरति स्त्री चर्या (एकान्त वास करना) निपद्या (आसन से च्युत न होना), गय्या आक्रोश वध याचना अन्तम रोग परीपह के भेद तपस्या मल (तपस्या करने के समय में चाहे कितना भी मल शरीर पर हो फिर भी उससे घबड़ाना न चाहिए और न स्नान आदि करना चाहिए) सत्कार-गुरस्कार प्रज्ञा अज्ञान और अज्ञान ये परीपह के वार्त्तक भेद हैं।

सामाधिक-चारित्र्य (समभाव में रहना) छोपस्यापना (गुरु के समीप में अपने पूव-दाया को स्वीकार कर दीक्षा लेना), परिहारविगुडि (लोभ के अंग को छोड़ कर क्रोध आदि कपायो का उदय न होना) एव यथास्थान (सभी कपायो का निरास होना) इन पांच चारित्र्या का सम्पादन करना आवश्यक है।

६—निजरातत्त्व

इन बासठ उपायो के पालन के द्वारा 'आत्मा में कमपुदगला के प्रवेग को रोकने में मुक्ति का माग कष्टक रहित हो जाता है। इन्हें रोकने से नये पुदगला का प्रवेग तो न होना किन्तु जब तक उन पुदगला का जो पहले से ही निजरा का अर्थ आत्मा में छिपक गये हैं नाग न हो जायगा तब तक माग नहीं मिल सकता। बंधन के बीज उन कमपुदगलो का भी नाग उत्पादक है। इस नाग की प्रक्रिया को निजरा कहते हैं।

इस अवस्था को प्राप्त करने के लिए पूर्व-वर्णित नियमों का पालन करते हुए साधक का कठोर तपस्या करनी पड़ती है। इस अवस्था में निम्निध्यासन की बड़ी आवश्यकता है। राग द्वेष आदि दुगुणा का बिना सवसा निजरा की प्राप्ति परित्याग हुए इस अवस्था तक कोई नही पहुँच सकता। इन सभी त्रियात्रा से नितान्त निमल अन्तःकरण वाला जीव अपने 'शरीर में ही स्थित आत्मा' का दर्शन कर सकता है। यही आत्मसाक्षात्कार या परम पद है यही दर्शन का धर्म लक्ष्य है। यहाँ पहुँच कर साधक के दुःख की आयुष्मिकी निवृत्ति हो जाती है और दर्शन जीवन एवं धर्म के अन्तिम लक्ष्य का साधन अनुभव होता है।

इस 'निर्जरा' के भी दो भेद हैं—'भावनिर्जरा' और 'द्रव्यनिर्जरा'। भावा-
निर्जरा के भेद वस्था मे साधक की आत्मा मे कर्मों के नाश करने की भावना उत्पन्न होती है। तत्पश्चात् आत्मा मे प्रविष्ट उन कर्मपुद्गलो का वास्तविक नाश होता है। उसे 'द्रव्यनिर्जरा' कहते हैं।

भावावस्था मे भी जब भोग होने के पश्चात् कर्मपुद्गलो का स्वयं नाश हो जाता है, तो उसे 'सविपाक' या 'अकाम' 'भावनिर्जरा' कहते हैं। किन्तु भोग की समाप्ति होने के पूर्व ही तपस्या के प्रभाव से यदि उन कर्मों का नाश किया जाय, तो वह 'अविपाक' या 'सकाम' 'भावनिर्जरा' कहलाता है।

'अविपाक-भावनिर्जरा' के लिए कठोर तपस्या की आवश्यकता होती है और इसमें छ बाह्य तथा छ अतरंग क्रियाओं का सम्पादन करना आवश्यक होता है। अनशन, अवमोदार्थ (भोजन मे नियन्त्रण करना), वृत्तिसंक्षेप तपस्या के भेद (अल्पाहार), रसत्याग, विविक्तशय्यासन तथा कायक्लेश, ये छ 'बाह्य तपस्याएँ' हैं। प्रायश्चित्त, विनय, वैयावृत्य (साधुसेवा), स्वाध्याय, व्युत्सर्ग (विषयविराग) तथा ध्यान, ये छ 'अन्तरंग तपस्याएँ' हैं।^१

७—मोक्षतत्त्व

राग, द्वेष तथा मोह के कारण 'आस्रव' होता है और तभी जीव बन्धन में फँस जाता है। तपस्या के द्वारा तथा नियमों के पालन करने से राग, द्वेष, आदि का नाश हो जाता है। फिर 'सवर' तथा 'निर्जरा' के द्वारा 'आस्रव' का नाश मोक्ष के भेद होता है। इस प्रकार कर्मपुद्गलो से मुक्त होने से 'जीव' सर्वज्ञ, सर्वद्रष्टा हो कर मुक्ति का अनुभव करने लगता है। इस अवस्था को 'भावमोक्ष' या 'जीवन्मुक्ति' कहते हैं। वास्तविक मोक्ष के पूर्व की यह अवस्था है। इस परिस्थिति में चार 'घातीय कर्मों' का, अर्थात् 'ज्ञानावरणीय', 'दर्शनावरणीय', 'मोहनीय' एवं 'अन्तराय' का, नाश हो जाता है। इसके पश्चात् क्रमशः चार 'अघातीय कर्मों' का, अर्थात् 'आयु', 'नाम', 'गोत्र' तथा 'वेदनीय' का, भी नाश हो जाता है। तभी 'द्रव्यमोक्ष' की प्राप्ति होती है।

इस प्रकार जब 'जीव' मुक्त हो जाता है तब वह सभी कर्मों से तथा औपशमिक, क्षायोपशमिक, औदयिक तथा भव्यत्व भावों से भी मुक्त हो जाता है।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ९, १९-२०।

अपनी स्वाभाविक गति के कारण वह ऊर्ध्वगति का हो जाता है और ऊपर लोक की सीमा पार कर पहुँच जाता है। अलोकाकाश में घर्मास्तिकाय के न रहने के कारण जीव लोक के परे नहा जा सकता^१ और न पुन वहाँ से लौट कर वह ससार में ही आता है। मुक्त जीव परमात्मा के साथ एक नहा हो जाता। वह सिद्धगिला^२ में अनन्तकाल के लिए वास करता है।

प्रमाण विचार

पहले कहा जा चुका है कि जीव में स्वभाव में ही निर्विकल्पक (ज्ञान) तथा सविकल्पक ज्ञान है। निर्विकल्पक अर्थात् ज्ञान या निराकार ज्ञान चार प्रकार का है—बसु अबसु (अर्थात् बसु से भिन्न इन्द्रिया के द्वारा) अवधि (अर्थात् देव और काल से परिच्छिन्न ज्ञान जिसे जीव साक्षात् प्राप्त करता है) तथा केवल (अर्थात् विश्व की सभी वस्तुओं का निराकार ज्ञान)।

साकार ज्ञान के भवि (अर्थात् इन्द्रिय और मन के द्वारा उत्पन्न साकार ज्ञान) श्रुत (ज्ञान तथा अन्य वेदाओं के द्वारा उत्पन्न साकार ज्ञान) अवधि (सीमित वस्तुओं का साकार ज्ञान जिसे जीव बिना किसी इन्द्रिय या मन की सहायता से स्वयं उत्पन्न करता है) मन पर्याय (अर्थात् दूसरों के भावनाओं का साकार ज्ञान) तथा केवल (अर्थात् समस्त विश्व का साकार एवं असीमित ज्ञान जिसे जीव साक्षात् प्राप्त करता है) ये पाँच भेद हैं। इन्हें ही सविकल्पक ज्ञान कहते हैं।

ये पाँच प्रकार के उपयुक्त ज्ञान प्रत्यक्ष तथा 'परोक्ष प्रमाण' के भेद से दो प्रमाणों के अन्तर्गत हैं। उमास्वामी का कहना है कि वह यथाय ज्ञान, जिसे जीव बिना किसी की सहायता से स्वयं प्राप्त करता है प्रत्यक्ष ज्ञान है। इससे प्रमाण यह स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष प्रमाण स्वतः प्रमाण है अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण में स्वयं बिना किसी अन्य की सहायता से, प्रामाण्य है। इसमें जीव स्वतः तत्प सं सामान ज्ञान को प्राप्त करता है।^३

^१ तत्त्वार्थसूत्र, १० ५।

^२ परोक्षप्रमाणसूत्र २ १४।

सिद्धसेन दिवाकर ने यह स्पष्ट कहा है कि 'प्रमाण' तो वही 'ज्ञान' है जो अपने को तथा दूसरों को बिना किसी रुकावट के प्रकाशित करे (स्वपराभासि) । अतएव 'प्रत्यक्ष' तथा 'परोक्ष' दोनों ही प्रमाण अपने को एव दूसरे को भी प्रकाशित करते हैं । उपर्युक्त कथन से यह स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष प्रमाण के लिए जैनो को इन्द्रियों की तथा मन की अपेक्षा नहीं होती । अतएव यह सदा वस्तु के यथार्थ ज्ञान को ही उत्पन्न करता है । यही कारण है कि 'अवधि', 'मन.पर्याय' तथा 'केवल', ये ही तीन वास्तव में प्रत्यक्ष के भेद माने गये हैं । प्रमाण कभी मिथ्या नहीं होता । जो ज्ञान मिथ्या होता है, वह प्रमाण ही नहीं होता ।

यद्यपि जैनो ने दो ही प्रमाण माने हैं, तथापि किसी-किसी ग्रन्थ में चार प्रमाणों का भी उल्लेख है । अर्थात् उन लोगों के मत में प्रत्यक्ष, अनुमान, औपम्य तथा आगम, ये चार प्रमाण हैं ।^१

उपर्युक्त पाँच प्रकार के ज्ञानों में 'मति' और 'श्रुत' ज्ञानों का आधार इन्द्रियाँ हैं । अतएव एक प्रकार से ये तो 'परोक्ष' हैं, किन्तु 'अवधि', 'मन पर्याय' तथा 'केवल', इन तीनों प्रकार के ज्ञान में तो जीव स्वतन्त्र रूप से, अर्थात् बिना किसी की सहायता से, ज्ञान प्राप्त करता है, अतएव ये 'प्रत्यक्ष' हैं ।

१—प्रत्यक्ष प्रमाण

यह प्रत्यक्ष ज्ञान पुन 'पारमार्थिक' तथा 'व्यावहारिक' (साव्यावहारिक या लौकिक) भेद से दो प्रकार का है । जो कर्म के प्रभाव से मुक्त हो तथा स्वतन्त्र रूप से अपने को प्रकाशित करे, वह 'पारमार्थिक प्रत्यक्ष' है । प्रत्यक्ष के भेद इसके द्वारा जगत् के सभी विषय सर्वदा भासित होते हैं । वास्तविक प्रत्यक्ष तो यही है । किन्तु जिस ज्ञान के लिए जीव को इन्द्रियों की चेष्टाओं पर तथा मन पर निर्भर रहना पड़ता है, उसे जैनो ने 'व्यावहारिक प्रत्यक्ष' कहा है । 'व्यावहारिक प्रत्यक्ष' भी दो प्रकार का है—जिस में इन्द्रियाँ स्वतन्त्र रूप से असाधारण कारण हो तथा जिस में मन स्वतन्त्र रूप से कारण हो । यहाँ यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि जैन लोग 'मन' को इन्द्रिय नहीं मानते ।

^१ भगवतीसूत्र, ५-३-१९२; अनुयोगद्वारसूत्र ।

बाद के जन दार्शनिका ने व्यावहारिक दृष्टि में मति और ध्रुत को भी प्रत्यक्ष प्रमाण के अन्तर्गत माना है और इन्द्रिया के द्वारा तथा मन के द्वारा जो ज्ञान जीव को प्राप्त होता है वे सभी प्रत्यक्ष ज्ञान हैं। इनसे भिन्न जो ज्ञान है वह परोक्ष ज्ञान है।

मतिज्ञान—मतिज्ञान चार प्रकार का है—

- (१) 'अवग्रह'—इन्द्रिय और अय के सन्निकष में उत्पन्न प्रथम अवस्था का ज्ञान जिसे सम्मुख आलोचन ग्रहण अवधारण आदि भी कहने हैं अवग्रह कहलाता है।
- (२) 'ईहा'—प्रत्यक्ष ज्ञान के तृतीय विकास में द्वितीय क्षण में उत्पन्न होने वाला यह ज्ञान है। इस अवस्था में जीव को दृश्य विषय के गुणों का परिचय जानने की इच्छा होती है। इसे ऊँहा तक परीक्षा विचारणा निश्चाया आदि भी कहते हैं।
- (३) 'अवाप'—दृश्य वस्तु का निश्चय रूप से प्राप्त ज्ञान (ईहित-विशेषनिर्णय)।
- (४) 'धारणा'—प्रत्यक्ष ज्ञान की यह अन्तिम अवस्था है। इसमें दृश्य वस्तु का पूरा ज्ञान हो जाता है जिस का सस्कार जीव के अन्तःकरण पर निहित हो जाता है।

ध्रुत ज्ञान—अगमों के द्वारा तथा आप्त वचनों से जो ज्ञान प्राप्त हो उसे 'ध्रुत' ज्ञान कहते हैं। मतिज्ञान होने के पश्चात् ही ध्रुत ज्ञान होता है। इसके दो भेद हैं—'अगवाह्य' अर्थात् जिस का उल्लेख जनागम (अगमों) में न हो तथा 'आगप्रविष्ट' अर्थात् जिस का उल्लेख अगमों में हो।

मति और ध्रुत में भेद—मति और ध्रुत इन दोनों में ये आपस में भेद हैं—

- (१) मतिज्ञान में प्रत्यक्ष के विषय की उपस्थिति आवश्यक है किन्तु ध्रुत ज्ञान में भूत वनमान तथा भविष्य सभी प्रकार के विषय रहते हैं।
- (२) जनागम से सम्बद्ध होने के कारण ध्रुतज्ञान 'मतिज्ञान' की अपेक्षा श्रेष्ठ माना जाता है।

(३) 'मतिज्ञान' मे परिणाम का प्रभाव रहता है, किन्तु 'श्रुत ज्ञान' तो आप्त-वचन होने के कारण परिणाम से परे है और विशुद्ध है।^१

पारमार्थिक प्रत्यक्ष के भेद 'आत्मा' के स्वाभाविक गुणों का अवरोध करने वाले 'धातीय' तथा 'अधातीय' कर्मों के प्रभाव के हट जाने के पश्चात् 'जीव' स्वयं, बिना किसी इन्द्रिय तथा मन की अपेक्षा से, ज्ञान प्राप्त करता है। वही ज्ञान 'पारमार्थिक प्रत्यक्ष ज्ञान' है। इसके दो भेद हैं—

(१) केवलज्ञान—इस अवस्था में 'धातीय' तथा 'अधातीय' कर्मों का प्रभाव दूर हो जाता है, 'जीव' सम्यक् दर्शन का अनुभव करने लगता है तथा समस्त जगत् के कार्यों को साक्षात् देखता है। इसे 'सकल' भी कहने हैं। राग, द्वेष तथा मोह से रहित अर्हतों में ही यह ज्ञान होता है।

(२) 'विकलज्ञान'—इसमें सीमित तथा विषय के एक अंश का ही ज्ञान रहता है। इस के दो भेद हैं—

(क) 'अवधिज्ञान'—ज्ञान के आवरणों के हट जाने पर जो ज्ञान 'स्वभाव' से ही देवताओं तथा नारकीय लोगों में हो एव मनुष्य तथा निम्नस्तर के जीवों में 'प्रयत्न' से हो तथा जो सम्यक् दर्शन-जन्य हो, वही 'अवधिज्ञान' कहा जाता है।

(ख) 'मनःपर्यायज्ञान'—सम्यक् चारित्र के द्वारा ज्ञान के आवरणों को दूर करने पर जो ज्ञान उत्पन्न हो तथा जो अन्य पुरुषों के मन में वर्तमान सीमित आकार की वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करे, वही 'मनःपर्यायज्ञान' है।^२ यह ज्ञान साधुओं को ही प्राप्त होता है। 'अवधिज्ञान' तो सभी को हो सकता है। 'मनःपर्यायज्ञान' परिशुद्ध तथा सूक्ष्म है।^३

मति तथा श्रुत के द्वारा सभी द्रव्यों का ज्ञान प्राप्त होता है। रूपवत् अर्थात् 'मूर्त' द्रव्य 'अवधिज्ञान' का विषय है। रूपवत् 'सूक्ष्म' द्रव्य मनःपर्यायज्ञान का विषय है।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, १-२०।

^२ प्रमाणनयतत्त्वालोकालंकार, २-२२।

^३ तत्त्वार्थसूत्र, १-२६।

इन चारों अवस्थाओं में द्रव्य के परिणाम से उत्पन्न विषयो का, अथवा पर्यायो का ज्ञान नहीं होता किन्तु केवल ज्ञान का समी द्रव्य तथा उनके पर्याय विषय है। मनि तथा धुन के द्वारा 'रूपी' तथा 'रूप्यो' सभी द्रव्य ज्ञाने जा सकते हैं किन्तु उनमें सभी पर्यायो का ज्ञान नहीं हो सकता।'

२—परोक्ष प्रमाण

जाना के मन में दूसरा प्रमाण है—'परोक्ष'। हेतु के द्वारा 'साध्य' वस्तु के ज्ञान को 'परोक्ष' तथा उस ज्ञान की प्रक्रिया को 'अनुमान' कहते हैं। स्वाध तथा

'पराध' के भेद से 'अनुमान' दो प्रकार का है। अनेक दृष्टान्तों से अनुमान प्रमाण को देख कर अपने मन में अपने को समझाने के लिए किये गये अनुमान को 'स्वार्थानुमान' कहते हैं। जैसे अनेक स्थानों में धूम को बहिष्कृत साथ अनेक बार देख कर देखने वाला मन में निश्चय करता है कि—'जहाँ जहाँ धूम है वहाँ-वहाँ आग है। इसी नियत रूप में हेतु और आग इन दोनों के एक साथ रहने को 'व्याप्ति' कहते हैं। बाद को कही जाने हुए एक पवन में धूम को देखकर उस पवन में 'व्याप्ति' के द्वारा निश्चित धूम तथा बहिष्कृत के सम्बन्ध का स्मरण होना है और पुनः उस व्याप्ति-विशिष्ट धूम को पवन में देखकर वह निश्चय करना है कि पवन में बहिष्कृत है। यही 'स्वार्थानुमान' है। इस प्रक्रिया में 'पक्षत' 'पक्ष' है। पवन में रहने वाला धूम 'पक्षधर्म' है। धूमत्व से विशिष्ट धूम का पक्षत-रूपी पक्ष में रहना 'पक्षधर्मता' कहा जाता है। इस प्रकार अनुमान में 'व्याप्ति' और 'पक्षधर्मता' ये दोनों आवश्यक हैं।

पञ्चावयव परार्थानुमान—जब यही ज्ञान दूसरों को समझाने के लिए लायी जाती है तो उसे 'परार्थानुमान' कहते हैं। इस में जिन पाँच वाक्यों के द्वारा निगम किया जाता है उन वाक्यों को अनुमान के 'अवयव' कहते हैं। जैसे—

- (१) प्रतिज्ञा—पवन में बहिष्कृत है
- (२) हेतु—क्योंकि (पक्षत में) धूम है
- (३) दृष्टान्त—जहाँ धूम है वहाँ बहिष्कृत है (व्याप्ति) जैसे—रथोई घर में
- (४) उपनय—जो धूम बिना बहिष्कृत के नहीं रहता वह (अर्थात् व्याप्ति विशिष्ट धूम) पवन में है

(५) निगमन—इसलिए पंचत में वहि है।

दशावयव पर्यानुमान—भद्रबाहु ने 'दशवैकालिकनिर्मुक्ति' में 'दश-अवयव' वाले अनुमान का उल्लेख किया है, जिस का स्वरूप है—

- (१) प्रतिज्ञा—हिंसानिरोध सबसे बड़ा पुण्य है,
- (२) प्रतिज्ञा-विभक्ति^१—हिंसानिरोध जैन तीर्थंकरों के मत में सब से बड़ा पुण्य है,
- (३) हेतु—हिंसानिरोध सब से बड़ा पुण्य है, क्योंकि जो हिंसा का निरोध करता है, वह देवताओं का प्रियपात्र होता है, और उनका आदर करना मनुष्यों के लिए धार्मिक कार्य है।
- (४) हेतु-विभक्ति^१—हिंसा के निरोध करने वालों के अतिरिक्त अन्य कोई भी पुण्य-लोको में रहने की आज्ञा नहीं पाते।
- (५) विपक्ष—परन्तु जो जैन तीर्थंकरों से घृणा करते हैं और हिंसा करते हैं, वे देवताओं के प्रिय हैं और उनका आदर करना मनुष्यों के लिए धार्मिक कार्य है। यज्ञों में हिंसा करने वाले स्वर्ग में रहते हैं।
- (६) विपक्ष-प्रतिषेध—हिंसा करने वालों की जैन तीर्थंकर निन्दा करते हैं। वे उनके आदरपात्र नहीं हैं और न तो वे देवताओं के ही प्रियपात्र सचमुच में हैं।
- (७) दृष्टान्त—आर्हत एव जैन साधु लोग स्वयं अपना भोजन इस भय से नहीं बनाते कि कहीं उसमें हिंसा न हो जाय। वे लोग गृहस्थों के यहाँ भोजन प्राप्त करते हैं।
- (८) आशंका (दृष्टान्त की सत्यता में सन्देह का होना)—गृहस्थ लोग जो भोजन बनाते हैं वह तो आर्हत तथा जैन साधु लोगों के लिए भी बनाते हैं, फिर उसमें जीवहिंसा होने से उन गृहस्थों को तथा आर्हत एव जैन साधुओं को भी उस पाप का भागी होना पड़ेगा। इसलिए उपर्युक्त दृष्टान्त ठीक नहीं है।

^१ 'विभक्ति' का अर्थ है अवच्छेदक=व्यावर्तक=सीमित करने वाला।

(९) आग का प्रतिषेध—आहत एव जन साधु भिक्षा के लिए अपने आने का सवा गृहस्था को नहीं देने और न तो वे कभी किसी एक नियत समय में उनके यहाँ भिक्षा के लिए जाते ह। इसलिए उनके लिए गृहस्थ भोजन बनाने ह ऐसा कहना ठीक नहीं है। तस्मान् उस पाप स आहत एव साधुओं का कोई भी सम्बन्ध नहीं है।

(१०) निगमन—इसलिए हिंसानिरोध सबसे बड़ा पुण्य है।

उपयुक्त अनुमान के स्वरूप में प्रधान रूप से पच साध्य तथा हेतु में तीन पद होते ह। साध्य वह है जिसे सिद्ध किया जाय उसे—उक्त अनुमान में अग्नि या पुण्य। जिस आधार में साध्य का होना सिद्ध किया हेत्वाभास जाय उसे पक्ष या आध्यय कहते ह उसे पक्ष या हिंसा निराध तथा साध्य को सिद्ध करने के लिए दिये गये कारण को हेतु कहते ह। इन तीनों के सम्बन्ध में यदि कोई विषय हो जाय तथा इन में से कोई भी नियम के प्रतिकूल हो जाय तो अनुमान में दोष आ जाते ह और वे दोष हेत्वाभास आदि के नाम से प्रसिद्ध होते ह। यहाँ पर कुछ दोषों का उल्लेख किया जाता है—

(१) पक्षाभास—साध्य का आधार यदि किसी कारण दूषित हो जाय या असम्भव हो तो उसे पक्षाभास कहते ह अर्थात् यद्यपि वह आधार पक्ष के समान मालूम होता है किन्तु वास्तव में वह पक्ष नहीं है। जैसे—घट पुष्पला से बना है। यहाँ साध्य को ही पक्ष बना लिया गया है।

(२) हेत्वाभास—यह तीन प्रकार का है—

(क) 'असिद्ध'—वह है जो सिद्ध नहीं है। जैसे—

यह सुगन्धित है क्योंकि यह आकाश का कमल-पूल है।

यह वाक्य अशुद्ध है क्योंकि आकाश में पूल हाता ही नहीं।

(ख) 'विरुद्ध'—अग्नि नीतल है क्योंकि यह द्रव्य है।

यह वाक्य प्रत्यक्ष विरुद्ध है। अग्नि कभी 'नीतल' नहीं होती।

(ग) 'अनकारात्मक'—जैसे—सभी वस्तुएँ क्षणिक ह क्योंकि वे सत ह।

इस वाक्य का उलटा भी कहा जा सकता है—

‘मभी वस्तुएँ नित्य हैं, क्योंकि वे सन् हैं।’

यह वाक्य शुद्ध नहीं है, क्योंकि दोनों चाते एक साथ शुद्ध नहीं हो सकती।

(३) दृष्टान्ताभास एवं (४) रूपणाभास भी ‘हेत्वाभास’ के भेद^१ हैं।

३—शब्द-प्रमाण

‘परोक्ष प्रमाण’ के अन्तर्गत ‘शब्द-प्रमाण’ भी एक ‘प्रमाण’ है। प्रत्यक्ष के विरुद्ध न होकर जो ज्ञान शब्द के द्वारा उत्पन्न हो, वह ‘शब्द-प्रमाण’ है। ‘लौकिक’ तथा ‘शास्त्रज’ के भेद से यह दो प्रकार का है।

इन्हीं प्रमाणों के द्वारा जैनों के मत में अविद्या का नाश, आनन्द की प्राप्ति तथा व्यावहारिक ज्ञान में सत्यासत्य का निर्णय होता है।

नय

अन्य दर्शनो की तरह जैन मत में भी प्रमाणों के द्वारा तत्त्वों का ज्ञान होता है, जैसा ऊपर कहा गया है। इस के अतिरिक्त जैन लोग दृष्टि के भेद से, जिसे वे ‘नय’ कहते हैं, तत्त्वों के ज्ञान की विशेष रूप से पुष्टि करते हैं।

यथार्थ ज्ञान और

नय

इसलिए जैन-दर्शन में ‘नय’ का भी एक अपना स्वतन्त्र स्थान है। जैनों ने प्रत्येक वस्तु में अनेक ‘धर्म’ माने हैं। उन में से जब किसी एक ‘धर्म’ के द्वारा वस्तु का निश्चय किया जाय, जैसे ‘नित्यत्व’ धर्म के द्वारा ‘आत्मा आदि वस्तुएँ नित्य हैं’ ऐसा निश्चय करना हो, तो वह ‘नय’ के द्वारा होता है। यहाँ केवल एक अश का बोध होता है, किन्तु जब अनेक ‘धर्म’ के द्वारा किसी वस्तु का अनेक रूप से निश्चय किया जाय, तो वह प्रमाण के द्वारा निश्चय होता है। यहाँ अनेक अशों का बोध होता है। इस प्रकार ‘प्रमाण’ तथा ‘नय’ इन दोनों के द्वारा किसी विषय का यथार्थ ज्ञान प्राप्त किया जाता है।^२

^१ न्यायावतार, २१-२८ ।

^२ प्रमाणनयैरधिगमः—तत्त्वार्थसूत्र, १-६ ।

‘नय’ व दा मुत्र नद हं—निचय नय’ तथा व्यावहारिक नय’। निचय नय’ व द्वारा तत्त्वों का वास्तविक ज्ञान प्राप्त होता है। तत्त्वा व स्वामीविक जितने नय व भेद निय गुण हं उहा व स्वल्प का परिचय निचय नय व द्वारा हाता है। व्यावहारिक नय’ के द्वारा विषया का सामाजिक दृष्टि स ज्ञान प्राप्त हाता है।

इन के अतिरिक्त जन मन में भिन्न-भिन्न अंग का भिन्न-भिन्न दृष्टि स जानने के लिए अनक नयों का उत्पन्न है जिन में ‘द्वैतार्थिक’ तथा पर्यायार्थिक’ एवं इन के प्रभेद नयों सगह व्यावहारिक अङ्गुली, ग’ आदि अनेक है।

जसा पूर्व में कहा गया है, जना न प्रत्येक वस्तु में अनेक भ्रम माने हैं और किसी वस्तु का यथायथ स्वल्प जानने के लिए न केवल उस के अनक धर्मों का ही प्रमाण क द्वारा ज्ञान अपनित हाता है, किन्तु एक धर्म का भा एक दृष्टि से ज्ञान अपनित हाता है। अभिप्राय है—तत्त्वा का यथायथ ज्ञान प्राप्त करना। अतएव उने एक दृष्टि स एक अनक दृष्टि से दोना तरह से दृष्ट कर निगम करना आवश्यक है। इसलिए ‘प्रमाण’ तथा दृष्टिकोण अद्यान नय’ इन दोनों का ज्ञान तत्त्वा के ज्ञान के लिए अपनित है।

वाद

१—कर्मवाद

आ विज्ञान या दानगाम्भ परलोक मानते ह मनु क पञ्चान आत्मा की स्थिति का स्वीकार करते हैं तथा आत्मा की नित्य मानते हैं वे सभी कर्मवादी को बिना स्वीकार किये रह नहीं सकते। जसा पहले कहा गया है जिन जीव और कर्म का सम्पर्क प्रकार अविद्या के सम्पर्क से ‘जीव’ जन्म और मरण स मुक्त रहता है और अपनी अविद्या का नाश कर मुक्ति पान के लिए मन्दार में आया करता है उसी प्रकार अनाकाल से कर्म भी जाव के साथ रहता ही है। वास्तव में कर्म क ही कारण जीव को बार-बार जन्म लेना पडता है। जाव और कर्म का सम्पर्क ही ता एक प्रकार से अविद्या है। जीव कर्म करता है और उत कर्म व फल को भोगता उसका लिए आवश्यक हाता है। बिना भोग किये कर्म क

वन्धन से जीव को छुटकारा ही नहीं मिल सकता। इन बातों से यह स्पष्ट है कि 'कर्म' ही वन्धन का एक मुख्य कारण है। क्रोध, मान, माया तथा लोभ इन चारों 'कपायो' से जो जीव का अनादि सम्पर्क है, वह भी 'कर्म' के ही कारण होता है। इसलिए कुछ विद्वानों ने 'कर्म' को ही 'अविद्या' कहा है।

जीव के सम्पर्क में आने वाली सभी वस्तुओं के साथ उस जीव के कर्मों का सम्बन्ध रहता है। जैन मत में पुद्गल अनेक प्रकार के होते हैं और उन्हीं में कर्मों से सम्पर्क रखने वाले पुद्गल 'कर्म-पुद्गल' कहे जाते हैं, जिनकी चर्चा ऊपर की गयी है।

२—स्याद्वाद या अनेकान्तवाद

जैनो के मत में प्रत्येक 'सत्' या 'द्रव्य' पदार्थ परिणामी है, अर्थात् एक धर्म को छोड़ कर दूसरा धर्म ग्रहण करता रहता है। यह 'सत्' का स्वभाव है। इसलिए प्रत्येक 'सत्' का उत्पाद तथा व्यय (नाश) भी सर्वदा होता ही रहता है। परन्तु

इस प्रकार परिणामशील होने पर भी 'सत्' पदार्थ का 'अपनापन' 'सत्' का स्वरूप कभी भी नष्ट नहीं होता। वह उत्पाद में तथा व्यय में भी सदैव वर्तमान रहता है। इसे 'ध्रौव्य' कहते हैं। अर्थात् प्रत्येक 'सत्' पदार्थ में 'उत्पाद', 'व्यय' एवं 'ध्रौव्य' ये तीनों 'धर्म' हैं। जैसे 'घट' मिट्टी से उत्पन्न होता है और उसका नाश होता है। उत्पत्ति और नाश इन दोनों अवस्थाओं में 'मिट्टी' का अपनापन अर्थात् 'तद्भाव' तो रहता ही है। इसे ही 'ध्रौव्य' कहते हैं। स्वरूप में परिवर्तन होता है, किन्तु उसका 'तद्भाव' तो सदा, सभी अवस्था में विद्यमान रहता है।

ऐसी स्थिति में जब किसी तत्त्व का विचार करना हो, तो उसके अनेक धर्मों का विचार करना चाहिए। तभी उस वस्तु के वास्तविक स्वरूप का परिचय प्राप्त हो सकता है। अर्थात् जैनो के मत में शकर के वेदान्त के समान 'सत्' नित्य नहीं है; या बौद्धों की तरह उत्पाद तथा विनाश से युक्त प्रतिक्षण में नाश होने वाला नहीं है; या सांख्य वालों के समान चेतन पुरुष के रूप में कूटस्थ तथा अचेतन प्रकृति के रूप में परिणामी नहीं है, या न्याय-वैशेषिक के समान परमाणुरूप में नित्य तथा कार्य-रूप में अनित्य नहीं है।

३—परिणामिनित्यत्ववाद

वस्तुतः इनके मत में 'सत्' न केवल कूटस्थ तथा क्षणिक ही है या केवल नित्य तथा अनित्य ही है या चेतन तथा अचेतन ही है, किन्तु यह 'सभी' है। अतएव इस

में 'स्वप्न', विद्यमान तथा प्रीति, य मनों का मन्त्र वाचन है अथवा एक ही वस्तु एक ही क्षण में है या और 'नहीं' भी है फिर भा जाता अस्मत्प्रति में उसका अस्तित्व तो है ही। जब परम्पर विद्वत् गुणा का एक रूप एक ही प्रत्यक्ष रूप का मन्त्र में विद्यमान मन्त्र है। इसी कारण यह विचारधारा का 'परिणामि शिष्टत्ववाद' या 'अनवच्छिन्नवाद' रूप बना है।

यह ध्यान में रखना चाहिए कि तब ही वस्तुविशेष जान के लिए अन्य धारणा के समान जन-धारा में भी व्यावहारिक ज्ञान का एक मांगारिक अनुभव की जाया है। जन-धारा में ध्यान तथा अवधान सभी दृष्टियों में अनन्त घम है। जो-आत्मा में ही निश्चय अनुभव रूपान्तरित अनन्त घम है। य घम दिमा एक वस्तु की ओरता न 'आत्मा' में है और साथ ही साथ किसी दूसरी वस्तु की ओरता से नहीं भी है। इसी प्रकार अनन्त गुणों की ओरता न आत्मा सा है किन्तु घम व गुणा की ओरता से उसी समय 'आत्मा अनन्त' भी है। अनन्त एक वस्तु के स्वरूप का ज्ञान के लिए साधारण की सभी वस्तुओं का स्वरूप उस विचार वस्तु के सम्बन्ध में जानना पड़ता है।

इस प्रकार एक वस्तु का यथावत ज्ञान प्राप्त करने के लिए अन्य वस्तुओं की सम्भावना की परीक्षा भी करनी आवश्यक है। इसी बात को जन लोगों ने 'स्थान', अर्थात् हो सकता है इस रूप में विचार किया है। वस्तु में सप्तमणी नय का अनन्त घम ज्ञान पर भी जनों ने उस वस्तु में केवल मान प्रकार उदाहरण की सम्भावनाओं का विचार किया है। इसी से समझ लेना चाहिए कि अन्य प्रकारों की भी सम्भावना हो सकती है। इसी को 'सप्तमणीनय' अर्थात् निश्चय पर पहुँचने के लिए किसी ज्ञान का मात्र प्रकार में विचार करता जनों ने कहा है। इन्हीं मनों प्रकार के सम्भावित वाक्यों के स्वरूप उदाहरण सहित नीचे दिये जाते हैं—

- (१) 'स्थान अस्ति द्रव्यम्'—एक किसी दृष्टि से वस्तु की सत्ता हो सकती है।
- (२) 'स्थान नास्ति द्रव्यम्'—दूसरी किसी दृष्टि से उमा समय उसी वस्तु की सत्ता नहीं हो सकती।
- (३) 'स्थान अस्ति च नास्ति च द्रव्यम्'—तीसरी दृष्टि से उसी समय वस्तु की सत्ता हो सकती है और नहीं भी हो सकती।

- (४) 'स्यात् अवक्तव्यं द्रव्यम्'—चौथी दृष्टि के विचार से वही वस्तु अवक्तव्य है, क्योंकि एक ही समय में उसकी सत्ता का अस्तित्व और अदर्शन दोनों कहे जाने के कारण शब्दों के द्वारा ठीक-ठीक उसके स्वरूप का निर्वचन नहीं हो सकता।
- (५) 'स्यात् अस्ति च अवक्तव्यं च द्रव्यम्'—पांचवी दृष्टि के विचार से वही वस्तु एक ही समय में हो सकती है और फिर भी अवक्तव्य रह सकती है।
- (६) 'स्यात् नास्ति च अवक्तव्यं च द्रव्यम्'—छठी दृष्टि के विचार से वही वस्तु एक ही समय में नहीं भी हो सकती है और फिर भी अवक्तव्य रह सकती है।
- (७) 'स्यात् अस्ति च नास्ति च अवक्तव्यं च द्रव्यम्'—सातवी दृष्टि के विचार से वही वस्तु एक ही समय में हो सकती है, नहीं भी हो सकती है और तथापि अवक्तव्य रह सकती है।

इन सभी अवस्थाओं में 'द्रव्य', 'क्षेत्र', 'काल' तथा 'भाव', इन स्वरूपों को लेकर भिन्न-भिन्न अवस्था की सम्भावना की जा सकती है और वस्तु का पूर्ण परिचय प्राप्त करने की चेष्टा की जा सकती है।^१ यही इस 'स्याद्वाद' या 'अनेकान्तवाद' का उद्देश्य है।

जैन-दर्शन में यह एक अपूर्व विचार है। इसी को लेकर इस दर्शन को कोई 'स्याद्वाददर्शन' भी कहते हैं।

आलोचन

अन्य दर्शनों की तरह जैन-दर्शन भी मुख्य रूप में आचार-विचार से ही उत्पन्न हुआ। मालूम होता है कि पूर्व में इन लोगों का विशेष ध्यान देहशुद्धि, अन्तःकरण-शुद्धि, आदि में ही था। बाद को उस मत के विद्वानों ने इसे भी आध्यात्मिक रूप देकर एक सर्वोत्तम दर्शन बनाया।

^१ उमेश मिश्र—हिस्ट्री ऑफ़ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृष्ठ ३०१-३०४।

चावाको के अनन्तर जना ने आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में बहुत दूर तक विचार किया है। उसके चतुर्थ रूप की प्राप्ति का भाग भी निश्चया है। किन्तु जसा पहले कहा गया है इस आत्म विचार में भौतिकवाद् का रोग अवश्य रह गया। यही कारण है कि आत्मा में देह-परिमाण से मानते हैं एवं उसमें स्वीच तथा विकास, ये दोनों परस्पर विरुद्ध धर्म भी उठाने माने हैं।

इसने अतिरिक्त जड़ पदार्थों की तरह आत्मा में प्रदेगा की स्थिति मान कर उसे अवयवा से युक्त जना न माना है। शरीर के टुकड़ करने के साथ-साथ आत्मा के भी टुकड़ किया जा सकते हैं और शरीर से पृथक् शरीर के टुकड़ आत्मा अवयवा है के साथ-साथ आत्मा के भी टुकड़े पृथक् हो जाते हैं और फिर शरीर के अगा की पुष्टि की तरह आत्मा के अग भी पुष्ट हो जाते हैं। मान्य होता है कि आत्मा अपन बट हुए अगो के साथ उसी प्रकार सम्बद्ध रहती है जिस प्रकार कमल-नाल के दूर जाने पर भी एक पतले सूत से उसका दौटा टुकड़ सम्बद्ध रहती है।

य सभी बातें भौतिक पदार्थ में पायी जाती हैं। अतएव कहा जा सकता है कि जनों की आत्मा को भौतिक स्वरूप से सवया छुटकारा नहीं मिला है। किसी अग ॥ तो आत्मा बहुत ऊँचे स्तर तक पहुँच गयी है परन्तु उपयुक्त अगो में वह भूना के सम्बन्ध से बहुत दूर नहा हट पायी है।

दर्शन के तार्किक विचार का मुख्य ध्येय तो होना चाहिए 'मे' में 'अमे' का गान, किन्तु जन सिद्धान्त में अमद का या एतस्व का वही स्थान नहीं है। 'मे' तो निम्न स्तर में पाया जाता है। अतएव यह दर्शन ऊँचे स्तर तक अभेद में भेद हमें नहीं पहुँचाता।

आचार का तथा संप्रदायों का बहुत बठोर विचार जन-दर्शन में है। यह तो उचित ही है। इससे अठहरण की गृह्णित होती है। किन्तु इन लोगों ने गिन बठोर नियमों तथा कानों का विधान किया है उनका साधारण आचार के अध्याय रूप से पालन नहीं किया जा सकता। य नियम मनुष्या के ही हार्थिक नियम लिए तो बने हैं। इन्हें यह देगना चाहिए था कि नियम ऐसे हों जिनका पालन करने की सम्भावना हो। अमश्रव नियमों से लाभ नही होता। उनके पालन में गिप्सिता आ जाती है। यही कारण है कि जन मन में कुछ गाय ह और अधिक रोग गृह्ण्य हैं। गृह्ण्य के लिए नियमों का पालन अनिवार्य नहीं

है। परन्तु क्या साधु लोग मनुष्य नहीं हैं? क्या वे उतने कठोर व्रतों, जैसे 'केश-लुञ्चन' आदि का पालन प्रसन्नता से या उत्साह से करते हैं? मालूम होना है कि जैन लोग व्यवहार में बहुत पटु नहीं थे, अतएव इन्होंने अध्यावहारिक नियमों का विशेष विधान किया है।

अन्त में यह कहा जा सकता है कि आचार के स्तरों की परीक्षा के लिए एक सब से ऊँचा 'आचार-मापक-तत्त्व' का होना उचित है। उसे 'ईश्वर' कहें या न कहे, किन्तु

<p>आचार- मापक-तत्त्व</p>	<p>विना एक उच्चतम 'मापक-तत्त्व' के, किस आधार पर घुरे और भले का, सत्य और असत्य का, उचित और अनुचित का, निर्णय किया जा सकता है?</p>
------------------------------	--

तीर्थङ्करों को 'ईश्वर' के समान इन्होंने माना है, किन्तु वे 'ईश्वर' तो नहीं हो सकते। मनुष्य की ही देह को उन्होंने धारण किया है। 'ईश्वर' के समान शक्ति-शाली भी वे हो सकते हैं, किन्तु 'ईश्वर' नहीं हो सकते। फिर मनुष्य-शरीर धारण करने के कारण ये लोग सब के लिए सर्वथा दोषरहित 'आचार-मापक-तत्त्व' नहीं कहे जा सकते। अतएव आचार के नियमों की माप भी एक विशिष्ट 'मापक-तत्त्व' के बिना ठीक से नहीं हो सकती।

एक ही समय में अनेक साधक मिद्ध होकर तीर्थङ्कर के पद को प्राप्त कर सकते हैं। तो क्या एक समय में भिन्न-भिन्न तीर्थङ्करों के रूप में भिन्न-भिन्न अनेक 'ईश्वर' हो सकते हैं? ऐसी स्थिति में एक ही समय में आचार-मापक अनेक तत्त्वों का अस्तित्व मानना पड़ेगा, फिर सब के लिए नियम भी भिन्न-भिन्न होंगे और जीवन विघ्नपूर्ण हो जायगा।

इन बातों को ध्यान में लाने से यह कहा जा सकता है कि जैन-मत में बहुत ऊँचे स्तर के विचार नहीं हैं और ये लोग व्यवहार में बहुत पटु नहीं हैं।

षष्ठ परिच्छेद बौद्ध-दर्शन

जैन-दर्शन के समान बौद्ध-दर्शन भी प्रारम्भ में आचार-शास्त्र के ही रूप का था। बाद में बुद्ध ने शिष्या ने आध्यात्मिक रूप देकर उसे एक दार्शनिक शास्त्र बनाया। विचार करने से यह कहा जा सकता है कि दशन आचार-शास्त्र शास्त्र के दो अंग हैं—एक आचार या कर्मकाण्ड तथा दूसरा ज्ञानकाण्ड या आध्यात्मिक चिन्तन। इनमें पहले आचार के ही नियमों का पालन करना आवश्यक है। तत्पश्चात् आध्यात्मिक चिन्तन का अवसर आता है। उपासना के द्वारा अन्तःकरण की शुद्धि होने पर ही आध्यात्मिक विचार को समझने की शक्ति मनुष्य में आ सकती है। अतएव अथ दशनो की तरह बौद्ध-दर्शन का भी बीज कर्मकाण्ड में निहित है।

इस मन के आदि प्रवक्तृ गौतम का जन्म ५६३ ईसा के पूर्व बंगाल गुप्त पूर्णिमा की कपिलवस्तु के समीप लुम्बिनी वन में हुआ था। इनकी माता 'माया देवी' इनके जन्म के सात ही दिन पश्चात् मर गयीं। इसलिए गौतम की जन्म कथा गौतम का पालन-पोषण उनकी विमाता ने किया। इनके पिता शुद्धोत्तन गान्ध्या के अधिपति थे। गौतम के जन्म के समय के प्रहा का विचार कर ज्योतिषिया ने कहा था कि यह अपने जीवन के आरम्भ में ही दुःखी श्वरी मत-शरीर तथा परिव्राजक के कष्ट को देखकर पर-दुःख सङ्गृही होकर घर-द्वार छोड़ कर तपस्या के लिए जंगल की चले जायेंगे। पिता ने बहुत प्रयत्न किया कि उपयुक्त दफ्तीय अवस्था का दण्ड इनके सामने न आवे किन्तु होनहार को कोट टाल सकता था? गौतम का विवाह एक क्षत्रिय राजा की लड़की यशोधरा से हुआ और उससे एक पुत्र का जन्म भी हुआ।

गौतम बहुत दुबल प्रकृति के व्यक्ति थे। इन्हें दूसरा का भी दुःख सह्य नहीं होना था फिर अपने दुःख की तो बात ही क्या! यह ससार ऽवसय है। दुःख

प्राप्त कर अपने का दुःख से विमुक्त कर दूसरा को भी अपने अनुभव का द्वारा दुःख से विमुक्त करने के लिए अपने शरीर को रखा था। उसका नाम नष्ट किया।

बुद्ध को विचार था, और इनका बाध उन्हें माया अनुभव भी प्राप्त हो गया था कि (१) ससार दुःखमय है (सब दुःखमय), (२) दुःखा का कारण है (दुःखसमुत्पत्ति), दुःख में पीड़ित होकर उससे भाग करने के आश-सत्य उपाय को लाभ दूंगा करता है अर्थात् (३) उन्हें विचार है कि दुःख का नाश होता है (दुःखनिरोध) तथा (४) दुःखा के नाश के लिए उपाय भी है (दुःखनिरासणमार्गो प्रतिपद)। इन्हीं चार बातों को लाभ को समझाने के लिए उत्त्वज्ञान होने पर भी बुद्ध ने अपने शरीर का रखा था। ये ही चार 'आर्य सत्य' हैं।

इन्हीं उद्देश्य से बुद्ध ने भारतीय आदि स्थानों में जा कर लाभ को उपदेश दिया। विभिन्न लोग तथा गाना पुरुष जिनामुखा को अपने अनुभव का ही उपदेश देते हैं और उनसे दूसरा का भी कल्याण होता है। बुद्ध ने भी यही किया। उन्होंने स्वयं दुःख से व्याकुल होकर उससे भाग के लिए उपाय का दूना था। ससार के माया-जाल में लाया इस प्रकार फँसे हुए हैं कि धाम यह भी नहीं समझते कि दुःख है तथा उसका कारण क्या है। अतएव बुद्ध ने अपने अनुभव का उपदेश किया और लोगों को समझाया कि दुःख है और उससे सबका के लिए छुटकारा पाने के लिए, दुःख को उत्पन्न करने वाले कारणों को समझ कर उनका नाश करना उचित है।

एक बात यहाँ ध्यान में रखना आवश्यक है कि बुद्ध को उत्त्वज्ञान हुआ था। उन्हें 'आत्मा' का साक्षात्कार हो गया परन्तु 'आत्मा' के साक्षात्कार को जीवन का मुख्य लक्ष्य समझ कर भी लाभ का कल्याण के लिए तथा उन्हें व्यावहारिकता से उचित मार्ग पर लाने के लिए बुद्ध ने 'आत्मा' के सम्बन्ध में अपना उपदेश में कुछ भी नहीं कहा। उन्हें व्यावहारिक जगत् का पूरा ज्ञान था और व्यावहारिकता के साथ चलने से ही सब साधारण की भलाई होगी इसका उन्हें पूरा विश्वास था। यह भी उनके मन में निश्चित था कि कृतव्यय पर चल कर उपमा का द्वारा तपस्या की सहायता से अन्तःकरण की शुद्धि पहले हो कर 'आत्मा' के सम्बन्ध में सभी बातें स्वयं लाभ समझ जायेंगे। इसलिए बुद्ध ने लाभ का काम करने की शिक्षा पहले दी। आत्मा आदि तत्त्वा के सम्बन्ध में जयान ससार नियम है या अनियम? आत्मा शरीर से भिन्न है या अभिन्न? यह

मूर्त है या अमूर्त ? मृत्यु के बाद आत्मा रहती है या नहीं ? आदि रहस्यमय प्रश्नों के पूछे जाने पर वह स्वयं मौन रहते थे। इसका कारण स्पष्ट है—सभी लोग इतने सूक्ष्म विषय को नहीं समझ सकते, फिर उन्हें इस प्रकार का उपदेश देना बेकार है। प्रत्युत रहस्यपूर्ण उपदेश देने से लोग अज्ञता के कारण और भी व्यस्त हो जायेंगे। वे उलटी बातें समझ लेंगे एवं बुद्ध को पक्षपाती कहकर उनके साथ विवाद उपस्थित कर देंगे, इन कारणों से बुद्ध ने मौन रहना पसन्द किया। आरम्भ में तो उपासना तथा अन्य तपस्या के उपदेश से ही लाभ हो सकता है, अतएव बुद्ध ने पहले उन बातों का उपदेश दिया जिनका उन्हें स्वयं अनुभव हुआ था और जो साक्षात् लोगों के कल्याण के लिए थी।

सबसे पहले उन्होंने सबको यह समझाया कि ससार दुःखमय है। कोई भी जीव दुःख से मुक्त नहीं है तथा दुःख किसी को प्रिय नहीं है। उससे छुटकारा पाने के लिए सब को प्रयत्न करना चाहिए। इसके लिए दुःख के कारण को जानना आवश्यक है, बिना कारण के कार्य नहीं होता और कारण के नाश के बिना कार्य का नाश भी नहीं हो सकता। इसलिए सभी को दुःख के कारणों को जानना चाहिए और उनके नाश के लिए उपाय ढूँढना चाहिए।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि हमारे दुःख का मूल कारण 'अविद्या' है, जिसकी अद्भुत शक्ति से कारणों की एक परम्परा हो जाती है। इस कारण-परम्परा को 'प्रतीत्य-समुत्पाद'—'एक वस्तु की प्राप्ति होने पर दूसरी वस्तु की उत्पत्ति' कहते हैं, अर्थात् एक कारण के आधार पर एक कार्य उत्पन्न होता है, जो अविद्या का एक स्वरूप है तथा जो पुनः कारण होकर एक भिन्न कार्य को उत्पन्न करता है। इस प्रकार कार्य-कारण की क्रम-परम्परा में सभी अग्रे कार्य-कारण-रूप से बढ़ते हैं। यह परम्परा निम्नलिखित स्वरूप की है—

- (१) अविद्या से संस्कार,
- (२) संस्कार से विज्ञान,
- (३) विज्ञान से नाम-रूप,
- (४) नाम-रूप से षडायतन, अर्थात् मन सहित पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ,
- (५) षडायतन से स्पर्श,

- (६) स्पृश से वेदना,
- (७) वेदना से तृष्णा
- (८) तृष्णा से उपादान (राम)
- (९) उपादान से भव (संसार में होने की प्रवृत्ति),
- (१०) भव से जाति,
- (११) जाति से जरा और
- (१२) जरा से मरण ।

इन श्रृंखला के स्वरूपों का विचार करने से यह स्पष्ट है कि ये सभी बुद्ध के चार आयसत्या से ही अभिव्यक्त होते हैं। इनमें से कुछ भूतपूर्व कारण हैं और वर्तमान में कायरूप में हैं तथा कुछ वर्तमान में कारण हैं और कुछ भविष्य में कार्य होने के लिए हैं। इनमें से प्रथम और द्वितीय (अविद्या तथा संस्कार) दूसरे 'आयसत्य' से सम्बद्ध हैं और पूर्व जन्म से सम्बन्ध रखने वाले वर्तमान जन्म के कारण हैं और ये दुःख-समुदय के स्वरूप हैं। 'जाति' और 'जरा-मरण' वर्तमान जीवन में रह कर भविष्य जीवन के कारण हैं तथा बीच वाले वर्तमान जीवन में कारण और कार्य दोनों रूपों में विद्यमान हैं। इसी कार्य-कारणों की परम्परा में संसार चक्र चलाता रहता है। इसे भवचक्र भी कहते हैं। जब तक जीव इस भवचक्र से मुक्त नहीं होता तब तक उसके दुःख का नाश नहीं होता। इस दुःख का निरोध अत्यावश्यक है। यह भी बुद्ध ने शिक्षा दी कि दुःख नित्य नहीं है। नित्य तो कुछ भी नहीं है। फिर इस दुःख के नाश के लिए उपाय है। उस उपाय के द्वारा दुःख-नाश कर जीव अपने जीवन के परम पद की प्राप्ति कर सकता है और जन्म-मरण से सब दिन के लिए उस छुटकारा मिल जाता है। यही बात बुद्ध ने कही है—

चतुष्प अरिमा सञ्चान यथाभूत अदस्सना,
ससरित् दीपमग्धान तामु तास्वेव जातिमु ।
तानि एतानि दिठ्ठानि भव नत्ति समूहता,
उच्छिन्न मूल दुक्खस्स नत्थि दानि पुनवभवोति ।^१

इस लक्ष्य तक पहुँचने के लिए बुद्ध ने अपने अनुभव के अनुसार लोगो को उपदेश दिया। दुःख-निरोध के मार्ग को कहते हुए उन्होंने 'अष्टांगिकं मगम' (अष्टांग-मार्ग) का भी उपदेश दिया। उनका विश्वास था कि कायिक, वाचिक तथा मानसिक साधना के बिना दुःख का निरोध नहीं हो सकता। अतएव उस प्रकार की साधना के लिए प्रत्येक साधक को—

- (१) 'सम्मा-दिट्ठि' (सम्यक् दृष्टि, अर्थात् आर्यसत्यो का ज्ञान),
- (२) 'सम्मा-संकप्प' (सम्यक् सकल्प, अर्थात् राग, द्वेष, हिंसा तथा ससारी विषयो के परित्याग के लिए दृढ निश्चय),
- (३) 'सम्मा-वाच्चा' (सम्यक् वाक्, अर्थात् मिथ्या, अनुचित तथा दुर्वचनो का परित्याग एव सत्य-वचन की रक्षा),
- (४) 'सम्मा-कम्मन्त' (सम्यक् कर्मान्त, अर्थात् हिंसा, परद्रव्य का अपहरण, वासना की पूर्ति की इच्छा का परित्याग कर अच्छा कर्म करना),
- (५) 'सम्मा-आजीव' (सम्यक् आजीव, अर्थात् न्यायपूर्ण जीविका),
- (६) 'सम्मा-वायाम' (सम्यक् व्यायाम, अर्थात् बुराईयो का नाश कर अच्छे कर्म के लिए उद्यत रहना),
- (७) 'सम्मा-सत्ति' (सम्यक् स्मृति, अर्थात् लोभादि को रोक कर चित्त-शुद्धि) तथा
- (८) 'सम्मा-समाधि' (सम्यक् समाधि, अर्थात् चित्त की एकाग्रता)। इन आठों आचरणो का पवित्रता से पालन करना आवश्यक है। इनके पालन से अन्तःकरण की शुद्धि होती है और ज्ञान का उदय होता है। बुद्ध ने इन्हीं आचरणो का पालन करते हुए कठोर तपस्या की थी। इस अंश में किसी भी मत में भेद नहीं है। इसके बिना तो सिद्धि हो ही नहीं सकती।

इन नियमो को पालन करते हुए साधक क्रमशः अपने लक्ष्य तक पहुँचने में अग्रसर होते हैं और प्रत्येक स्थिति में दोषो से मुक्त होते चलते हैं। बुद्धत्व प्राप्त करने के पूर्व साधक के लिए तीन विशेष अवस्थाएँ होती हैं—'श्रावक', बुद्धत्व-प्राप्ति के 'प्रत्येक-बुद्ध' तथा 'बोधिसत्त्व'। इन तीनों अवस्थाओं को प्राप्त कर अन्त में 'बुद्धत्व' की प्राप्ति होती है। इन तीनों अवस्थाओं का संक्षेप में परिचय नीचे दिया जाता है—

(१) साधक-पद—दस अवस्था में साधक विविध मन्त्रों से, अर्पण अर्पण विविध वाचाएँ एवं भ्रान्ति से युक्त रहता है। किन्तु बुद्धत्व पाने की प्रयत्न इच्छा उसमें होती है। अतएव वह अपने आचार्य के समीप जाकर उपदेश ग्रहण करता है। इस अवस्था में भी निवाणपद को पाने के लिए चार भिन्न भिन्न अवस्थान्तर हैं—

(क) स्रोतापन्न—इस अवस्था में साधक की चित्तवृत्ति समार से बिरक्त होकर निर्वाण की तरफ लक्षित हो जाती है। एक बार इस धारा में पड़ जाने से पुनः पीछे हटने की आवश्यकता नहीं रहती।

(ख) सङ्गसमाप्ति—अर्थात् एक बार (इस ससार में) आनन्दाला साधक। इस भूमि में इन्द्रिय-लोकपुत्रता तथा दूसरे की हानि पहुँचाने की इच्छा इन दोनों वचनों को नाश करना हुआ साधक अपने लक्ष्य पद की प्राप्ति के लिए अग्रसर होता है। इस अवस्था में आसवा (कलेशों) का नाश करना आवश्यक होता है। इस मार्ग के साधक एक ही बार ससार में आते हैं।

(ग) अनागामी—दस भूमि में उपयुक्त दोनो वचनों से मुक्त होकर साधक आग वदता है। मरने पर वह पुनः ससार में लौटकर नहीं आता। वह अम-भरण से मुक्त हो जाता है।

(घ) अहंत—इस पद की प्राप्ति की इच्छा वाले साधक को उपराग अहंतपराम मान आदित्य तथा अविद्या इन वचनों का नाश कर वल्लो से विमुक्ति मिलती है। इस भूमि में आकर साधक को तपणा से भ्रान्ति भिन्ती है।

अहंत पद तक पहुँचने के साथ आवश्यक दो चार अवस्थाओं की साधना करनी पड़ती है। यहाँ पहुँच कर साधक आनन्दित हो जाते हैं। हीनयान बौद्धों का मुख्य लक्ष्य इसी पद की प्राप्ति है।

(२) प्रत्येक-बुद्ध—पूर्व जन्म के अच्छे सस्कार के कारण जिस साधक को प्राप्तिम चक्षु का स्वतः उद्घाटन हो जाता है किसी दूसरे के उपदेश

का सहारा नहीं लेना पड़ता, वही 'प्रत्येक-बुद्ध' कहा जाता है। वह अर्हत्-भूमि से ऊँचे स्तर पर स्थित रहता है। वह जानी तो हो जाता है, किन्तु दूसरों के दुःखों को दूर नहीं कर सकता।

- (३) बोधिसत्त्व—इस भूमि का नायक ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा रखता है और साथ ही दूसरों के दुःखों की निवृत्ति करने के लिए तत्पर रहता है। 'बोधिसत्त्व' न केवल अपना कल्याण चाहता है, किन्तु दूसरों के दुःख का नाश करने के लिए भी उत्पन्न रहता है। दूसरों का कल्याण करना इस नायक की विशेषता है। महायान सम्प्रदाय में इस अवस्था तक साधक पहुँचता है। अतएव यह ऊँचे स्तर की अवस्था है।

इन भूमियों को प्राप्त कर साधक 'बुद्धत्व' की प्राप्ति करता है।

इस प्रकार बुद्ध ने लोगों को उपदेश दिया। उन्होंने अपने शिष्यों का एक 'संघ' बनाया जिसमें पाँच सौ साधक थे। उन सबों के लिए 'शिक्षा' के दस नियमों को बनाया। वे नियम हैं—

अहिंसा, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, सत्य, धर्म में श्रद्धा, मध्याह्नोत्तर भोजन का निषेध, विलास से विरहित, सुगन्धित द्रव्यों का निषेध, सुखप्रद शय्या तथा आसन का परित्याग तथा भुवर्ण या चाँदी आदि मूल्यवान् वस्तुओं को संघ के नियम अस्वीकार करना।

इनका पालन करना सब के लिए अनिवार्य था। साथ ही साथ बुद्ध ने सब से कहा कि—भिक्षुओं ! देखो, सभी वस्तुएँ क्षणिक हैं। सब का नाश होगा। अपनी मुक्ति के लिए स्वयं सब को उद्योग करना चाहिए—

'हन्द दानि भिक्खवे ! आमन्तयामि वो वयधम्मा संखारा अप्पमादेन संपादेया'

बुद्ध के उपदेशों के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि ये उपदेश प्राचीन ऋषियों के उपदेश से किसी भी प्रकार भिन्न नहीं थे। इसलिए जनता में इनका पूर्ण आदर हुआ। इनसे पूर्ण प्रभावित होकर बुद्ध के कहे हुए मार्ग को लोगो बुद्ध के उपदेश ने अनुसरण किया। यद्यपि बुद्ध ने घर-द्वार छोड़ कर जंगल में तपस्या के लिए चले जाने के निमित्त लोगो से नहीं कहा, फिर भी लोगो ने उन्हीं के मार्ग का अनुसरण किया और भिक्षुक तथा भिक्षुणी बनकर जंगलों को चले गये।

- २ हानयान' में सान्तापन', सहृदयतामी 'अनागामी' तथा 'अहं' धे हा धारभूमियाँ मानी जाती ह किन्तु 'महायान' में दसभूमियाँ ह। अलग न अपने दशभूमिशास्त्र में इन भूमिया का विगण बणन किया है। इन के नाम ह—

दशभूमि

- (१) मुदिता—इस भूमि में वाधिमत्त्व के हृदय में लोग के कल्याण की विगण इच्छा उत्पन्न होनी है जिससे उमड़ा हृदय प्रफुल्लित हो जाता है। करुणा का उदय इस भूमि की विशेषता है और इसमें दंड हाने क लिए साधक अनक प्रकार की चेष्टा करता है।
- (२) विमला—साधक के वायिक वाचिद तथा मानसिक पापा का नाश इस भूमि में होता है। इस स्थिति में 'नीलपारमिता' का अभ्यास साधक विगण रूप से करता है।
- (३) प्रभाकरी—इस भूमि में आकर साधक 'ससार' के सन्दूत' धर्मों को तुच्छ समझन लगता है। इस अवस्था में काम-वासना तथा लुब्धा क्षीण हाने लगती है और साधक का स्वभाव निराल हो जाता है। यहा 'धय पारमिता' का विगण अभ्यास साधक करता है।
- (४) अविष्मती—इस भूमि में साधक अप्यागमाय का अभ्यास करता है। उसके हृदय में दया तथा मयी का भाव जाग उठता है और वह 'वीर्यपारमिता' का अभ्यास करता है।
- (५) सुबुजया—इस अवस्था में पहुँचकर साधक का चित्त समता को प्राप्त करता है और वह जगत से विरक्त हो जाता है। यहा 'ध्यानपारमिता' का विगण रूप से साधक अभ्यास करता है।
- (६) अभिभुक्ति—यहा आकर साधक सब तरह से समता का अनुभव करता है सब पर असाधारण दयान्द्रिष्टि रखता है तथा 'प्रज्ञापारमिता' का विगण अभ्यास करता है।
- (७) दूरगमा—इस भूमि में पहुँचकर वाधिसत्त्व ज्ञान के माग में अग्रसर हा जाता है और एक प्रकार से सबन हो जाता है।
- (८) अचला—यहाँ पहुँच कर साधक समस्त जगन को तुच्छ समझने लगता है और अपने का सबसे पर समझता है।

- (९) साधमती—इस अवस्था में साधक लोगो के कल्याण के लिए उपायों को सोचता है और सब को धर्म का उपदेश देता है।
- (१०) धर्ममेघ—इस भूमि में पहुँचकर साधक समाधिनिष्ठ हो जाता है और बुद्धत्व को प्राप्त करता है। महायान सम्प्रदाय के साधकों की यह अन्तिम अवस्था है। यहाँ पहुँचकर वे निर्वाण की प्राप्ति करते हैं।

इन भूमियों में उत्तरोत्तर ऊँचे स्तर हैं और ये क्रमशः साधको को निर्वाण-पद पर पहुँचाने में सहायक होते हैं। एक भूमि की प्राप्ति करने पर ही दूसरी भूमि में साधक पहुँच सकता है।

इनके अतिरिक्त निर्वाण के सम्बन्ध में तथा अन्य विषयों के सम्बन्ध में भी भेद हैं, जो बाद में कहे जायेंगे।

‘महायान’ तथा ‘हीनयान’ के अन्तर्गत जो प्राचीन सम्प्रदाय हैं उनके मतों में बहुत भेद हैं, उनका उल्लेख ‘कथावत्यु’ आदि ग्रन्थों में विस्तृत रूप से मिलता है। परन्तु वे मत अब प्रचलित नहीं हैं। अब तो केवल चार ही मुख्य भेद हैं, जिनका विवरण आगे दिया जायगा।

इतना और कह देना अनुचित न होगा कि यद्यपि बुद्ध ने आध्यात्मिक प्रश्नों का साक्षात् समाधान नहीं किया, फिर भी वे सभी प्रश्न सब के मन में रहते ही थे।

आध्यात्मिक उनके ‘सध’ के लोग समय-समय पर उन प्रश्नों पर चिन्तन करते विचार की ही रहे होंगे। बाद को जितने सम्प्रदाय हुए, सब ने जगत्, ईश्वर, परम्परा सृष्टि तथा आत्मा के सम्बन्ध में अपना-अपना विचार प्रकट किया, यह तो पाली के ग्रन्थों के अध्ययन से स्पष्ट है। हाँ, इतना अवश्य कहा जा सकता है कि प्राचीन सम्प्रदाय वालों के सिद्धान्त बहुत प्रौढ़ न थे। वे लोग बहुत दूर तक विचार करने में समर्थ नहीं थे। अतएव उन मतों की शाखाएँ नष्ट हो गयीं। किन्तु उन्हीं की परम्परा में ‘महायान’ तथा ‘हीनयान’ हुए और इनके मत बहुत प्रसिद्ध हुए। ‘महायान’ तथा ‘हीनयान’ सम्प्रदायों के अनुयायी बड़े-बड़े विद्वान् हुए और उन्होंने बहुत से ग्रन्थ लिखे जो अभी तक हमें प्राप्त हैं। इसी कारण ये सम्प्रदाय अभी तक जीवित हैं।

बुद्ध के उपदेश उपनिषदों के उपदेशों के आधार पर ही थे। श्रोताओं को कुछ भी भेद नहीं मालूम पड़ा और बड़े प्रेम से श्रद्धापूर्वक वे उनके अनुगामी हुए। बुद्ध का

- २ हीनयान में स्नातपन सङ्गानामी 'अनागामी' तथा अहत्' ये हा चार भूमियाँ मानी जाती हैं किन्तु महायान में दस भूमियाँ हैं। अमग ने अपन 'दशभूमिगास्त्र' में इन भूमियाँ का विवाद वणन किया है। इन के नाम हैं—

दशभूमि

- (१) भूविता—इस भूमि में बोधिसत्त्व के हृदय में लोभा के कल्याण की विनाश इच्छा उत्पन्न होती है जिससे उसका हृदय प्रफुल्लित हो जाता है। करुणा का उन्मूलन इस भूमि की विशेषता है और इसमें दण्ड हाने के लिए साधक अनक प्रकार की चेष्टा करता है।
- (२) विमला—साधक का कामिक, वाचिक तथा मानसिक पापा का नाश इस भूमि में होता है। इस स्थिति में 'शीलपारमिता' का अभ्यास साधक विशेष रूप से करता है।
- (३) प्रभाकरा—इस भूमि में आकर साधक संसार के संसृति धर्मों को तुच्छ समझने लगता है। इस अवस्था में काम-दामना तथा तण्णा क्षीण होने लगती है और साधक का स्वभाव निमल हो जाता है। यहाँ 'धर्मपारमिता' का विनाश अभ्यास साधक करता है।
- (४) अविष्मती—इस भूमि में साधक अप्रत्यागमाय का अभ्यास करता है। उसके हृदय में दया तथा ममता का भाव जाग उठता है और वह बोधपारमिता का अभ्यास करता है।
- (५) सुबुजया—इस अवस्था में पहुँचकर साधक का चित्त समता को प्राप्त करता है और वह जगत से विरक्त हो जाता है। यहाँ 'ध्यानपारमिता' का विशेष रूप से साधक अभ्यास करता है।
- (६) अभिभुक्ति—यहाँ आकर साधक सब तरह से समता का अनुभव करता है सब पर असाधारण दया-दर्पित रखता है तथा 'प्रज्ञापारमिता' का विशेष अभ्यास करता है।
- (७) दूरगमा—इस भूमि में पहुँचकर बोधिसत्त्व ज्ञान के मार्ग में अप्रसर हो जाता है और एक प्रकार से सब हो जाता है।
- (८) अक्षला—यहाँ पहुँच कर साधक समस्त जगत को तुच्छ समझने लगता है और अपने को सबसे परे समझता है।

एक प्रकार 'प्रत्यक्ष' वाच्य मन्त्रों में 'अनुमेय वाच्य मन्त्र', जैसे 'अज्ञ विज्ञानमात्र-मन्त्र' और पुनः 'शून्य' में निर्माण की मन्त्रों को इस प्रकार कहा जाता है कि बौद्ध-धर्म में निःसंशय, अनिर्दिष्टता, अस्पष्टता, आदि शब्दों के द्वारा निर्माण किया गया 'शून्य' ही 'परम सत्य' है। यही महा-निर्वाणत्व है। यही पदोच्चारण मन्त्र 'परम पर' की प्राप्ति करने है। इसके पक्ष कोई अन्य पक्ष नहीं है। इस 'शून्य' में विज्ञान होने के प्रहेत्य में ध्यान में ही क्षणभंगवाः की योग्य ने स्वीकार किया।

एक प्रकार चारों सम्प्रदायों में समन्वय का प्रदर्शन कर अन्य धर्म मन्त्रों में इसका विशेष स्थान आगे दिया जाता है।

हीनयान सम्प्रदाय

१. वैभाषिक-मत

स्थविरवादियों (वैभाषिकों) का केन्द्र काश्मीर था। इस मत का प्रतिपादन करने के लिए बहुत धोरे ग्रन्थ मिलते हैं। इस मत के निदानों की गन्धर्व करने का प्रथम प्रयत्न महा-निर्वाण के तीन गो वर्ण पञ्चात् कात्यायनी-मुनि ने साहित्य किया। उन्होंने 'ज्ञानप्रस्थानशास्त्र' नाम का एक ग्रन्थ मस्तुन भाषा में लिखा। यह मप्रत्यक्ष ग्रन्थ है। इसके ८ भाग हैं, जिनमें तत्त्वों का बहुत विस्तृत विचार है। इसके बहुत पञ्चात् इस पर 'विभाषाशास्त्र' नाम की एक व्याख्या लिखी गयी। इसकी बहुत प्रसिद्धि हुई और इस मत के लोगों ने इसी ग्रन्थ के आधार पर अपने विचारों का प्रचार किया। इसी ने यह मत 'वैभाषिक' कहा जाने लगा।

इस मत के निदान के निरूपण में सबसे उत्तम पुस्तक वसुवन्धु (२८३-३६३) द्वारा लिखित 'अभिधर्मकोश' है। वैभाषिक-मत का सर्वांगपूर्ण विचार इस ग्रन्थ में है। इसकी अनेक टीकाएँ हैं। 'वसुवन्धु' पञ्चात् काल सौत्रान्तिक-मत के आचार्य हो गये। इनके बड़े भाई 'असंग' योगाचार मत के आचार्य थे। इनके अतिरिक्त वसुवन्धु के समकालीन संघभद्र का 'न्यायानुसार' तथा 'समयप्रदीपिका' एवं धर्मकोत्ति का 'न्याय-विन्दु' आदि वैभाषिक सम्प्रदाय के सुप्राप्य मुख्य ग्रन्थ हैं।

तत्त्वविचार

जगत् का विपयिगत विभाग—इस मत में तत्त्वों का विचार दो दृष्टियों से किया जाता है—'विपयिगत' तथा 'विपयिगत'। 'विपयिगत' दृष्टि से समस्त जगत् तीन भागों में विभक्त किया जाता है—'स्कन्ध', 'आयतन' तथा 'धातु'।

सौत्रान्तिका का कथन है कि 'बाह्यसत्ता' ता है अवश्य, किन्तु इसका ज्ञान हमें मानद्विषय के द्वारा अथवा प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा, नहीं होता। चित्त में स्वभाव कोइ आकार बौद्ध नहीं मानते। यह शुद्ध और निराकार सौत्रान्तिक-मत है। किन्तु इस चित्त में आकारों की उत्पत्ति तथा नाश होता ही रहता है। ये आकार चित्त के अपने घम तो हैं नहीं। ये ह बाह्य जगत की वस्तुओं के आकार। इस प्रकार चित्त के आकारों के द्वारा बाह्य-सत्ता का ज्ञान हमें अनुमान के द्वारा प्राप्त होता है यह सौत्रान्तिका का मन्तव्य है। समाधिका की तरह क्षणभंगवाण को ये भी मानते हैं।

इन दोनों क सिद्धान्तों का विचार करने से यह स्पष्ट है कि बाह्य जगत् की सत्ता तो जाना मानने ह किन्तु दृष्टि के अन्त से एक के लिए 'चित्तनिरूपेण' और दूसरे के लिए 'चित्तसापेक्ष', अर्थात् अनुमेय सत्ता है। दूसरी बात ध्यान में रखने की है कि सौत्रान्तिक-मत में सत्ता की स्थिति बाह्य से अन्तमुखी हो गयी।

योगाचार के मत में बाह्यसत्ता का सबया निराकरण किया गया है। इनके मत में चित्त में अन्तर् विज्ञान का उद्भव होता रहता है। ये विज्ञान परस्पर भिन्न होते हुए भी वासना-संक्रमण के कारण एक दूसरे से सम्बद्ध ह परन्तु फिर भी सभी स्वतन्त्र ह। ये विज्ञान स्वप्रकाश ह। इनमें अविद्या के कारण ज्ञाता ज्ञात तथा ज्ञय के भेद की कल्पना हम कर लेते ह। इस मत में बाह्य जगत की सत्ता नहीं है। ये लोग केवल चित्त की सन्तति की सत्ता को मानते ह और सभी वस्तुओं को ज्ञान के रूप कहते ह। इन के मत में यह विज्ञान या चित्त-सन्तति क्षणभंगिनी है।

इस प्रकार जगत् बाह्य जगत की स्वतन्त्र-सत्ता परचात अनुमेय-सत्ता तत्त्वज्ञान बाह्य जगत का निराकरण और सभी वस्तु को विज्ञान-स्वरूप मानना इस प्रकार जैनिक अन्तर्जगत की तरफ तत्त्व के यथाथ अन्वेषण में बौद्ध लोग लग गे।

अन्त में विज्ञान का भी निराकरण शून्यवाद-मत में किया गया। इस प्रकार बाह्य और अन्त सत्ता दोनों का शून्य में विलयन कर दिया गया। यह शून्य एक माध्यमिक या प्रकार से अनिवचनीय है। यह सत और असत दोनों से विलक्षण है तथा सत और असत ये दोनों स्वरूप शून्य के गर्भ में निर्वाण को प्राप्त किये हुए ह। यह अभावात्मक नहीं है एवं अलक्षण है। अविद्या के कारण इसी शून्य से समस्त जगत् की अभिव्यक्ति होती है।

इस प्रकार 'प्रत्यक्ष बाह्य सत्ता' से 'अनुमेय बाह्य सत्ता', उसे 'अन्त विज्ञानमात्र-सत्ता' और पुन 'शून्य' में निर्वाण की सत्ता को देख कर यह कहा जा सकता है कि बौद्ध-दर्शन में नि स्वभाव, अनिर्वचनीय, अलक्षण, आदि शब्दों के द्वारा निरूपण किया गया 'शून्य' ही 'परम तत्त्व' है। यही महानिर्वाणपद है। यही पहुँचकर साधक 'परम पद' की प्राप्ति करते हैं। इसके परे कोई गन्तव्य पद नहीं है। इस 'शून्य' में विलयन होने के उद्देश्य से आरम्भ में ही क्षणभगवाद को बौद्धों ने स्वीकार किया।

इस प्रकार चारों सम्प्रदायों में समन्वय का प्रदर्शन कर अब अति संक्षेप में इनका विशेष विवरण आगे दिया जाता है।

हीनयान सम्प्रदाय

१. वैभाषिक-मत

स्थविरवादियों (वैभाषिकों) का केन्द्र काश्मीर था। इस मत का प्रतिपादन करने के लिए बहुत थोड़े ग्रन्थ मिलते हैं। इस मत के सिद्धान्तों को ग्रन्थबद्ध करने का प्रथम प्रयत्न महानिर्वाण के तीन सौ वर्ष पश्चात् कात्यायनी-पुत्र ने साहित्य किया। उन्होंने 'ज्ञानप्रस्थानशास्त्र' नाम का एक ग्रन्थ संस्कृत भाषा में लिखा। यह सग्रहरूप ग्रन्थ है। इसके छ भाग हैं, जिनमें तत्त्वों का बहुत विस्तृत विचार है। इसके बहुत पश्चात् इस पर 'विभाषाशास्त्र' नाम की एक व्याख्या लिखी गयी। इसकी बहुत प्रसिद्धि हुई और इस मत के लोगो ने इसी ग्रन्थ के आधार पर अपने विचारों का प्रचार किया। इसी से यह मत 'वैभाषिक' कहा जाने लगा।

इस मत के सिद्धान्त के निरूपण में सबसे उत्तम पुस्तक वसुबन्धु (२८३-३६३) द्वारा लिखित 'अभिधर्मकोश' है। वैभाषिक-मत का सर्वांगपूर्ण विचार इस ग्रन्थ में है। इसकी अनेक टीकाएँ हैं। 'वसुबन्धु' पश्चात् काल सौत्रान्तिक-मत के आचार्य हो गये। इनके बड़े भाई 'असंग' योगाचार मत के आचार्य थे। इनके अतिरिक्त वसुबन्धु के समकालीन संघभद्र का 'न्यायानुसार' तथा 'समयप्रदीपिका' एवं धर्मकीर्ति का 'न्याय-विन्दु' आदि वैभाषिक सम्प्रदाय के सुप्राप्य मुख्य ग्रन्थ हैं।

तत्त्वविचार

जगत् का विषयिगत विभाग—इस मत में तत्त्वों का विचार दो दृष्टियों से किया जाता है—'विषयगत' तथा 'विषयिगत'। 'विषयिगत' दृष्टि से समस्त जगत् तीन भागों में विभक्त किया जाता है—'स्कन्ध', 'आयतन' तथा 'धातु'।

‘स्वप्न’ पांच है—रूप, विष्णु, सत्ता, मन्कार तथा विनाश। ‘स्वप्न’ का जन्म के समस्त भूत एवं भौतिक पदार्थों का अर्थ में बौद्ध दर्शन में प्रयोग किया गया है। वास्तविक रूप में स्वप्न का प्रयोग स्थूल जड़ भूतों के लिए होता है जिससे जीव का स्थूल शरीर बनता है। विष्णु आदि चार स्वप्न का मन तथा मानसिक वृत्तियों के लिए प्रयोग किया जाता है। ये ही पांच स्वप्न एक प्रकार से जीव के अवयव हैं।

‘आयतन’—वस्तुओं का ज्ञान स्वतन्त्र रूप में नष्ट होता उसके लिए किसी आधार का अपना होनी है। इंद्रियों के द्वारा विषय का ज्ञान होता है। अतएव इंद्रियाँ तथा उनके विषय ज्ञान के आधार हैं अर्थात् उत्पत्ति का स्थान है। इन्हीं आधारों को ‘आयतन’ कहते हैं। मन को लेकर छ इंद्रियाँ हैं और छ उनके विषय हैं। इस प्रकार बारह ‘आयतन’ के भ्रम होते हैं। इन्हीं बारह आयतनों का आधार का रूप में लेकर ज्ञान उत्पन्न होता है। इनके द्वारा जिन वस्तु की सत्ता का ज्ञान न हो उसके अस्तित्व को ये लोग स्वीकार ही नहीं करते। अतएव बौद्ध मत में आत्मा की सत्ता ही नहीं मानी जाती क्योंकि न तो इसका ज्ञान इंद्रियों के द्वारा हो सकता है और न यह किसी भी इंद्रिय का विषय है।

यहाँ एक बात कह देना आवश्यक है कि बौद्ध-दर्शन में ‘धर्म’ नाम का प्रयोग बहुत व्यापक है और इसका अर्थ भी कुछ विचित्र है। भूत और वस्तु के उन सूक्ष्म तत्त्वों को धर्म कहते हैं जिनके आधार तथा प्रतिवाद से समस्त जगत् की स्थिति होती है, अर्थात् यह जगत् धर्मों का एक सघातमात्र है। ये धर्म का स्वरूप सभी धर्म सत्तात्मक हैं तथा शून्य से उत्पन्न हैं। प्रत्येक धर्म अपनी पक्षक सत्ता रखता है। सभी स्वतन्त्र हैं। ये सभी क्षणिक हैं प्रत्येक क्षण में विलीन रहते हैं। परिणाम के कारण ये धर्म स्वयं विनाश का प्राप्त हो जाते हैं। कहा जाता है कि सर्वास्तित्वाद में धर्मों की संख्या पंचहत्तर है।

मन आयतन को छोड़ कर प्रथम ग्यारह आयतनों में प्रत्येक में एक-एक धर्म है और मन आयतन में चौसठ धर्म हैं। इसलिए मन आयतन को ‘धमायतन’ कहा है।^१

^१ भक्तगवर्धन-मन्युअल आफ बुद्धिस्ट फिलॉसफी, भाग १, इन सभी बातों के लिए देखा चाहिए।

‘धातु’ शब्द हमारे शास्त्रों में भिन्न-भिन्न अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। बौद्ध-दर्शन में ‘धातु’ शब्द का अर्थ ‘स्वलक्षण’, अर्थात् स्वतन्त्र सत्ता रखने वाला, किया जाता है।

वसुबन्धु ने धातुओं को ज्ञान के ‘अवयव’, अर्थात् वे सूक्ष्म तत्त्व

धातुओं का
निरूपण

जिनके समूह से ज्ञान की सन्तति की उत्पत्ति होती है, कहा है।

इनकी सख्या अठारह है—छ इन्द्रियाँ, छ इन्द्रियों के विषय

तथा छ इन्द्रियों के विषयों से उत्पन्न विज्ञान।

इन्द्रिय	विषय	विज्ञान
(१) चक्षुर्धातु	(७) रूपधातु	(१३) चक्षुर्विज्ञान (चाक्षुष ज्ञान)
(२) श्रोत्रधातु	(८) शब्दधातु	(१४) श्रोत्रविज्ञान (श्रावण ज्ञान)
(३) घ्राणधातु	(९) गन्धधातु	(१५) घ्राणविज्ञान (घ्राणज ज्ञान)
(४) रसनाधातु	(१०) रसधातु	(१६) रसनविज्ञान (रासन ज्ञान)
(५) कायधातु	(११) स्पर्शधातु	(१७) कायविज्ञान (स्पर्शन ज्ञान)
(६) मनोधातु	(१२) धर्मधातु	(१८) मनोविज्ञान (अन्तर्हृदय के भावों का ज्ञान)

इनमें से प्रथम बारह तो ‘आयतन’ ही हैं। इन्द्रिय और उनके अपने-अपने विषयों के सम्पर्क से छ विशेष ‘विज्ञान’ उत्पन्न होते हैं। इन सब को मिलाकर धातुओं की सख्या अठारह होती है। इनमें से, जैसा पहले कहा गया है, छठे और बारहवें को छोड़कर अवशिष्ट दस धातुओं में, प्रत्येक में, एक-एक ‘धर्म’ है। धर्मधातु में चौसठ ‘धर्म’ हैं। सब मिलाकर सर्वास्तिवाद के मत में पचहत्तर ‘धर्म’ होते हैं। यह जगत् का ‘विषयगत’ विभाग हुआ।

जगत् का विषयगत विभाग—अब ‘विषयगत दृष्टि’ से जगत् के धर्मों का विभाजन किया जाता है। इन धर्मों के दो भाग किये जाते हैं—‘असंस्कृत धर्म’ तथा ‘संस्कृत धर्म’। बौद्ध-दर्शन में ‘संस्कृत’ तथा ‘असंस्कृत’ शब्दों का अर्थ एक विचित्र रूप से किया जाता है।

‘असंस्कृत’ शब्द का अर्थ है—नित्य, स्थायी, शुद्ध तथा किसी हेतु या कारण की सहायता में जो उत्पन्न न हो। ‘असंस्कृत धर्मों’ में परिवर्तन नहीं होता। ‘असंस्कृत धर्म’ किसी वस्तु की उत्पत्ति के लिए सघटित नहीं होते।

इसके विपरीत 'संस्कृत धर्म' होने ह जो हेतु प्रत्यय के द्वारा वस्तुओं के सघटन से उत्पन्न होते ह। संस्कृत धर्म अनित्य अस्थायी तथा भलिन होते ह।

असंस्कृत धर्म के भेद—सर्वास्तिवा^१ के अनुसार 'असंस्कृत धर्म' तीन ह—प्रति सभ्यानिरोध अप्रतिसभ्यानिरोध तथा आकांग।

(१) 'प्रतिसभ्यानिरोध'—प्रतिसभ्या^२ ग^३ का अर्थ है प्रज्ञा और उसके द्वारा जो निरुद्ध ह। उस प्रति सभ्यानिरोध^४ कहा जाता है। अर्थात् प्रज्ञा^५ के द्वारा सभी साक्षव, अर्थात् राग द्वेष आदि धर्मों का जो पथक-पथक विसर्गाग है, वही 'प्रतिसभ्यानिरोध' है।^६ इसके उन्म होने से राग तथा द्वेष का निरोध हो जाता है और इस क्रम से पथक-पथक अर्थ सभी साक्षव धर्मों का भी निरोध हो जाता है।

(२) 'अप्रतिसभ्यानिरोध'—प्रज्ञा के बिना ही जो निरोध हो उने 'अप्रति सभ्यानिरोध' कहते ह। अर्थात् अप्रतिसभ्यानिरोध वह अवस्था है जब बिना प्रज्ञा के, स्वभाव से ही साक्षवधर्मों का निरोध हो जाय। साक्षवधर्म हेतु प्रत्यय से उत्पन्न होते ह। यदि उन हेतुओं का नाश हो जाय तो ये सभी धर्म स्वयं अर्थात् प्रज्ञा के बिना ही निरुद्ध हो जायेंगे।^७ इस प्रकार जो धर्म निरुद्ध होंगे वे पुन उत्पन्न नहीं होंगे।

प्रतिसभ्यानिरोध में निरोध का ज्ञानमात्र रहता है वास्तविक निरोध तो अप्रतिसभ्यानिरोध में ही होता है।

(३) आकांग^८—आवरण के अभाव की आकांग^९ कहते ह।^{१०} कहा गया है—'आकांगम अनावति'^{११} अर्थात् आकांग न किसी का अवरोध करता है और न स्वयं किसी से अवरोध होता है। यह नित्य और अपरिवर्तनशील है। यह भाव रूप है।

संस्कृत धर्म के भेद—संस्कृत धर्म के चार भेद ह—'रूप' चित्त चतसिक तथा चित्तविप्रयुक्त। पुन रूप के म्यारह चित्त के एक चतसिक के छियाणीस तथा चित्तविप्रयुक्त के चौन्ह प्रभेद ह।

^१ अभिधमकोश १६।

^२ अभिधमकोश, १६।

^३ अभिधमकोश, १५।

- (१) रूप—जगत् के भूत और भौतिक पदार्थों के लिए बौद्ध-दर्शन में 'रूप' शब्द का प्रयोग किया जाता है। अर्थात् 'रूप' वह पदार्थ है जो अवरोध उत्पन्न करे। बाह्येन्द्रिय पाँच (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना तथा काय), इनके पाँच विषय (रूप, शब्द, गन्ध, रस तथा स्पर्शव्य) तथा 'अविज्ञप्ति',^१ ये ग्यारह 'रूप' के प्रभेद हैं। इनके भी अनेक अवान्तर भेद हैं जो अभिघर्मकोश में दिये गये हैं।^२
- (२) चित्त—बौद्ध-दर्शन में 'चित्त', 'मन', 'विज्ञान' आदि शब्द एक ही अर्थ में प्रयोग किये जाते हैं।^३ इन्द्रिय तथा इन्द्रिय के विषय, इन दोनों के आघात तथा प्रतिघात से 'चित्त' उत्पन्न होता है। जिस समय इस आघात तथा प्रतिघात का नाश होता है उसी समय 'चित्त' का भी नाश होता है। वैभाषिक-मत में 'चित्त' ही एक मुख्य तत्त्व है। इसी में सभी संस्कार रहते हैं। यही 'चित्त' इस लोक तथा परलोक में आता-जाता रहता है। यह हेतु-प्रत्यय से उत्पन्न होता है। अतएव इसकी सत्ता स्वतन्त्र नहीं है। यह प्रतिक्षण बदलता रहता है। वस्तुतः यह एक है, किन्तु उपाधियों के कारण इसके भी अनेक प्रभेद हैं।
- (३) चैतसिक—'चित्त' से घनिष्ठ सम्बन्ध रखने वाले मानसिक व्यापार को 'चैतसिक' या 'चित्तसंप्रयुक्तधर्म' कहते हैं। इसके छियालीस प्रभेद हैं।^४

^१ 'जगत की विचित्रता' 'कर्म' से उत्पन्न होती है। 'चेतना' तथा 'चेतनाजन्य' ये दो प्रकार के कर्म होते हैं। मानसिक कर्म को 'चेतना' तथा कायिक एवं वाचिक कर्म को 'चेतना-जन्य' कहते हैं।

पुनः 'विज्ञप्ति' तथा 'अविज्ञप्ति' के भेद से 'चेतनाजन्य कर्म' दो प्रकार के हैं। प्रत्येक कर्म का फल होता है। जिस कर्म का फल प्रकट रूप में होता है, उसे 'विज्ञप्ति' कहते हैं, किन्तु जिस कर्म का फल कालान्तर में अज्ञात रूप में होता है, उसे 'अविज्ञप्ति' कहते हैं। फल देने के पूर्व यह 'कर्म' अदृष्ट-रूप में रहता है—अभिघर्मकोश, ४-१-७।

^२ अभिघर्मकोश, १-९-१०।

^३ अभिघर्मकोश, २-३४।

^४ अभिघर्मकोश, २-३४।

(४) चित्तविप्रयुक्त—आ धम न ता रूप-धर्मों में और न चित्त के धर्मों में परिगणित हा उन्हें 'चित्तविप्रयुक्त धम' कहते ह । इनकी सख्या चौग है ।^१

'निर्वाण जीवन की एक वह स्थिति है जिसे अहत लाग सत्य भाग के अनुसरण से प्राप्त करते ह । इसका कोई कारण नहीं है । यह स्वतन्त्र सत और नित्य है ।

इसका चित्त और चतसिक से कोई भी सम्बन्ध नहीं है । अभिनिर्वाण धमको में इसे सोपधिषेपनिर्वाणधालु की प्राप्ति कहा गया है ।

मह नान का आधार है । यह एक है । सभी भद इसमें विलीन हो जाने ह । अनएव कहा गया है—निर्वाण नान्तम ।^२

यह आकाग की तरह अनन्त अपरिमित तथा अनिवचनीय है । यह भाव रूप है । मग के अनुसरण करने से साधवधर्मों का नाग होने पर इसकी प्राप्ति हाती है । स्पिरिवादियों न इसे एक प्रकार से असद्वृत्त धम में ही अन्तभूत कर लिया है ।

प्रमाण

जिसके द्वारा सम्यग ज्ञान होता है वैभाषिक लोग उसे 'प्रमाण' कहते ह । वे दो प्रमाण मानते ह—प्रत्यक्ष और अनुमान । वस्तुतः इन दोनों प्रमाणा को ही सम्यग ज्ञान कहा गया है^३ और सम्यग ज्ञान से ही सभी पुरपायों की सिद्धि होती है ।

प्रत्यक्ष

वल्पना तथा भ्रान्ति से रहित ज्ञान प्रत्यक्ष है । प्रत्यक्ष ज्ञान' चार प्रकार का होता है—

(१) 'इन्द्रियज्ञान'—इन्द्रियों के द्वारा उत्पन्न ज्ञान ।

(२) 'मनोविज्ञान'—इन्द्रियज्ञान के विषय के अन्तर विषय के सहकारी तथा समनन्तर प्रत्यय-रूप इन्द्रियज्ञान से उत्पन्न होने वाला ज्ञान ।

^१ अभिधमकोग, २ ३५ ३६ ।

^२ बलेगभूमा चित्तसन्ततिभुक्तिरिति वैभाषिका—सेतु ५०२६ ।

^३ पायबिदु १ २ ।

बौद्ध द्वाग में ज्ञान के चार कारण (प्रत्यय) होते ह—(क) 'घट' जो विषय है इसे 'आत्मन्धन प्रत्यय' कहते ह, (ख) 'आलोक', जिसके बिना इन्द्रियों के द्वारा ज्ञान ही नहीं होगा । अतएव यह सहकारी प्रत्यय है (ग) 'इन्द्रिय', इसे 'अधिपति प्रत्यय' कहते ह । (घ) वह मानविक 'वसि' जिसके अभाव में बेसते रहने पर भी ज्ञान नहीं होता । इसे 'समनन्तर-प्रत्यय' कहते ह । यह वस्तुतः 'मन' ही है ।

अतएव विषय और विज्ञान इन दोनों से 'मनोविज्ञान' उत्पन्न होता है ।

- (३) 'आत्मसंवेदन'—अर्थात् चित्त और चैतन्यिक धर्मों का, अर्थात् सुख-दुःख आदि का अपने स्वरूप में प्रकट होना । यह आत्म-साक्षात्कारि, निर्विकल्पक तथा अभ्रान्त ज्ञान है । तथा
- (४) 'योगिज्ञान'—प्रमाणों के द्वारा दृष्ट, अर्थात् सद्भूत, अर्थ का चरम सीमा तक ज्ञान होना ।

प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय 'स्वलक्षण' है, अर्थात् जिस विषय के सान्निध्य एव असान्निध्य से ज्ञान के प्रतिभास में भेद हो, वही 'स्वलक्षण' है और वही प्रत्यक्ष का विषय है । वही 'परमार्थ सत्' है, क्योंकि उसी के द्वारा प्रत्यक्ष का विषय वस्तु में अर्थ-क्रिया की सामर्थ्य है ।

अनुमान के भेद—अनुमान दो प्रकार का है—स्वार्थ तथा परार्थ । स्वार्थानुमान में लिंग (हेतु) 'अनुमेय' में रहता है (जैसे—'पर्वत में वह्नि है' इस अनुमान-वाक्य में 'वह्नि' अनुमेय है), 'सपक्ष' में रहता है ('रसोई घर' सपक्ष है) और 'विपक्ष' में नहीं रहता है ('जलाशय' विपक्ष है) । हेतु के इन तीनों बातों को ध्यान में रखकर जो 'ज्ञान' प्राप्त किया जाय वह 'स्वार्थानुमान' कहा जाता है । इसीलिए धर्म-कीर्ति ने कहा है—

‘तत्र स्वार्थं त्रिरूपाल्लिङ्गाद्यनुमेये ज्ञानं तदनुमानम्’^१

अर्थात् अनुमेय में त्रिरूप लिंग से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, उसे 'स्वार्थानुमान' कहते हैं । ध्यान में रखना चाहिए कि 'ज्ञान' को 'स्वार्थानुमान' और 'कथन' को 'परार्थानुमान' कहा गया है । परार्थानुमान में वाक्यों के, अर्थात् अवयवों के, द्वारा दूसरों को अप्रत्यक्ष वस्तु का ज्ञान कराया जाता है । अर्थात् 'त्रिरूपाल्लिङ्ग का कहना' परार्थानुमान है, जैसा धर्मकीर्ति ने कहा है—

‘त्रिरूपाल्लिङ्गाख्यानं परार्थानुमानम्’^२

^१ न्यायविन्दु, द्वितीय परिच्छेद, ३ ।

^२ न्यायविन्दु, तृतीय परिच्छेद, १ ।

वचना के द्वारा 'त्रिरूपलिङ्ग' के 'कथन' का 'परार्थानुमान' कहते हैं। ये तीनों रूप ये हैं—

'अनुपलधि स्वभावकार्ये च'

- (१) अनुपलधि—किसी वस्तु का मिलना उपलधि और न मिलना अनुपलधि है। जैसे—

किसी एक विशेष स्थान में घट नहीं है क्योंकि घट के उपलधि लक्षण प्राप्त होने पर भी उस की वहाँ 'अनुपलधि' है। यहाँ अनुपलधि हेतु के कथन के द्वारा अनुमान किया गया है।

- (२) स्वभाव—जो पदार्थ अपन हेतु की अपेक्षा कर ही विद्यमान होता है और हेतुमत्ता से भिन्न अन्य किसी हेतु की अपेक्षा नहीं रखता वह स्वसत्तामात्रभावी साध्य है। उस स्वसत्तामात्रभावी साध्य में जो हेतु है वही 'स्वभाव-हेतु' कहा जाता है। असा धर्मकीर्ति ने कहा है—

'स्वभाव स्वसत्तामात्रभाविनि साध्ययमे हेतु'^१

जैसे—

यह वक्ष है

क्योंकि यह शिगापा (शीगम) है।

यहाँ 'शिगापा' होने के ही कारण यह वक्ष है।

- (३) काय—(साध्य के) काय की देख कर उस साध्य की उपलधि का अनुमान करना। जैसे—

यहाँ अग्नि है

क्योंकि यहाँ धुआँ है।

यहाँ धुआँ काय है। इस से अग्निरूप साध्य का अनुमान होना है।

^१ 'यायबिदु द्वितीय परिच्छेद।

^२ स्वभाव ही ही कहों घर घट की विद्यमानता है। अर्थात् वहाँ एक विशेष स्थान में घट का रहना स्वभाव से ही निश्चित है अन्य किसी कारण से नहीं। अतएव 'उपलधि' घट का एक स्वाभाविक लक्षण हुआ, अर्थात् 'घट' 'उपलधि-लक्षण प्राप्त' है।

^३ 'यायबिदु, तृतीय परिच्छेद।

इन तीनों प्रकार के हेतुओं में 'स्वभाव' और 'कार्य' 'वस्तु' के साधन हैं, अर्थात् 'वस्तु' की उपस्थिति को बताते हैं और 'अनुपलब्धि' प्रतिषेध का निरूपण करती हैं।^१

स्वभाव से प्रतिबद्ध होने पर ही साधन-रूप अर्थ साध्य-रूप अर्थ का निरूपण करता है। अतएव इन तीनों के अतिरिक्त साध्य को सिद्ध करने वाला हेतु नहीं है।

'परायानुमान' के दो भेद हैं—'साधर्म्यवत्' और 'वैधर्म्यवत्'। इन दोनों के अर्थ में कोई भेद नहीं है, भेद है केवल प्रयोग में।

'हेत्वाभास'

ऊपर कहा गया है कि 'हेतु' में पक्षधर्मत्व आदि तीन बातें रहनी चाहिए। अतएव हेतु के इन तीनों रूपों में किसी प्रकार से विघटन या सन्देह होने पर वह 'हेतु' हेत्वाभास कहा जाता है और उससे 'अनुमेय' की सिद्धि नहीं होती।^१

हेत्वाभास के भेद—बौद्ध-मत में तीन प्रकार के 'हेत्वाभास' होते हैं—'असिद्ध', 'विरुद्ध' तथा 'अनैकान्तिक'।

(१) असिद्ध—प्रतिपाद्य तथा प्रतिपादक में से धर्मोसम्बन्धी एक रूप (पक्ष-धर्मत्व) के असिद्ध होने से अथवा उस में सन्देह उत्पन्न होने से, 'असिद्ध' नाम का 'हेत्वाभास' कहा जाता है। जैसे—

शब्द अनित्य है,

क्योंकि वह चाक्षुष है।

यहाँ 'चाक्षुषत्व' हेतु 'असिद्ध' है।

(२) विरुद्ध—दो रूपों के, अर्थात् 'सपक्ष' में सत्त्व के और 'विपक्ष' में असत्त्व के, विपरीत सिद्ध हो जाने पर 'विरुद्ध' नाम का 'हेत्वाभास' होता है। जैसे—

शब्द नित्य है,

क्योंकि शब्द में कृतकत्व है।

'कृतकत्व' और 'नित्यत्व', ये परस्पर विरुद्ध हैं क्योंकि 'कृतकत्व' 'अनित्य' में रहता है।

^१ न्यायविन्दु, तृतीय परिच्छेद।

(२) अनर्वात्तिक—एक रूप व विषय में अनन्त की अतिरिक्त हान से 'अनर्वात्तिक' हत्वाभाव हास है। उसे—

न अनित्य है

क्याकि यह प्रमेय है।

यही प्रमेयत्व रूप हनु सपन अर्थात् अनित्य' एक विषय अर्थात् नित्य दाना में रहता है। इसलिए यह 'अनर्वात्तिक' हत्वाभाव है।

इन तीनों हत्वाभावों के भी अनन्त प्रमेय ह। ग्रन्थ व विस्तार के भय से य भेद और प्रमेय यहाँ छाड दिये गये ह।

अनुभव

वभाषिक-मत में अनुभव दो प्रकार के ह—'ग्रहण' तथा अध्यवसाय। ज्ञान की प्रथम अवस्था में इन्द्रियों के द्वारा निराकार रूप में जो भान होता है उसे 'ग्रहण' कहते ह। इस हम निर्विकल्पक' ज्ञान के समान कह सकते अनुभव के भव ह। वही ज्ञान जब साकार रूप में भान होता है, तब उसे 'अध्यवसाय' कहते ह। इस को सविकल्पक' ज्ञान कह सकते ह।

ज्ञान की प्रक्रिया के सम्बन्ध में यह जानना चाहिए कि इन्द्रियाँ बाह्य जगत् के साथ सम्पर्क में आकर उससे एक प्रकार के सस्कार को ग्रहण करती ह। उन सस्कारों के साथ वे चित्त को प्रबुद्ध कर उसमें चतय की अभि व्यक्त कर दती ह। इसके बाद चित्त में विभिन्न ज्ञानों का जन्म होता है।

इन्द्रिया जड ह। चक्षु मनस तथा श्रोत्र दूर से ही अपने-अपने विषयों का ज्ञान प्राप्त करते ह। विषय के साथ बाह्य सम्बन्ध इनमें नहीं देख पडता किन्तु अन्य इन्द्रियों का ज्ञान की उत्पत्ति के लिए अपने-अपने विषय के साथ समुक्त होना आवश्यक है। ये सभी इन्द्रियाँ अपने-अपने विषयों का आश्रय ह (आश्रयश्चसुराण्य)। यही कारण है कि इन्द्रियों के दोष से ज्ञान में भी भेद होता है।

आलोचन

वभाषिक-मत' का प्रथम उल्लेख करने की युक्ति है कि हम सभी ससारो जीव ह। ससार म जाते ही हमें सबसे पहले तो बाह्य जगत् का ही ज्ञान होना है।

उसे हम स्थिर वस्तुरूप में देखते हैं। साधारण तीर पर उसकी सत्ता को कभी अस्वीकार नहीं कर सकते। समार की सभी वस्तुएँ प्रत्यक्ष के विषय हैं। हाँ, उन वस्तुओं को परिवर्तनशील भी हम देखते हैं। साथ ही साथ हम अपने मन में भी स्वतन्त्र रूप से भावों का उदय और विलय भी देखते हैं। उनकी सत्ता बाह्य जगत् से निरपेक्ष है, अर्थात् बाह्य और अन्तर्जगत् की दोनों सत्ताएँ परस्पर निरपेक्ष रूप से जीव के सामने प्रथम उपस्थित होती हैं। अतएव इनका तिरस्कार करने में हमें कोई युक्ति नहीं देख पड़ती है। वैभाषिक-मत में इन दोनों सत्ताओं का समान रूप से विचार होता है। इसके पश्चात् क्रमशः इन सत्ताओं के स्वरूप पर विशेष विचार करने के अनन्तर इनके अन्य धर्मों का भी ज्ञान होता है और साधक एक स्तर से दूसरे स्तर में परम तत्त्व की खोज में प्रवेश करता है। अन्ततोगत्वा गूढ तत्त्व में इसी क्रम से साधक पहुँचता है।

२. सौत्रान्तिक-मत

उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखकर जब साधक अन्तर्जगत् की ओर ध्यान ले जाता है, तो उसे चित्त और चैत्तिक विषयों में विशेष आनन्द मिलता है। उन धर्मों के सम्बन्ध में विवेक अनुभव प्राप्त करने से यह भान होने लगता है कि वास्तविक तत्त्व से चित्त का, बाह्य-जगत् की अपेक्षा, विशेष सम्बन्ध है। अतः अन्तर्जगत् में प्रवेश एव साधक अन्तर्जगत् का पक्षपाती हो जाता है। परन्तु साधक ज्ञान के इतने ऊँचे स्तर तक नहीं पहुँच सका है, जिसके कारण वह बाह्य जगत् से अपना सम्बन्ध सर्वथा छुड़ा सके। अविद्या के प्रभाव से अभी भी उसे जगत् की सत्ता में विश्वास है। परन्तु धीरे-धीरे वह यह समझने लगता है कि अन्तर्जगत् की सत्ता स्वतन्त्र है और बाह्य जगत् की सत्ता चित्त में उत्पन्न होने वाले धर्मों के ऊपर निर्भर है। इस प्रकार साधक बाह्य जगत् से क्रमशः अन्तर्जगत् में प्रवेश करने लगता है। यह अवस्था वैभाषिक की अवस्था से सूक्ष्म है। इसी स्थिति का विचार हमें 'सौत्रान्तिक-मत' में देख पड़ता है।

पूर्व में सौत्रान्तिक लोग वैभाषिकों के साथ-साथ स्थविरवाद सम्प्रदाय के अन्तर्गत थे, किन्तु दृष्टिकोण के भेद के कारण पश्चात् ये लोग एक दूसरे से पृथक् हो गये। कहा जाता है कि सौत्रान्तिकों को विश्वास हो गया कि बुद्ध के साक्षात् उपदेश 'सुत्तपिटक' में हैं। अतएव ये लोग 'सुत्तपिटक' के अनुगामी हो गये और तदनुकूल अपना नाम भी रख लिया। 'अभिधम्मपिटक' तथा 'विभाषा' में इन लोगों को श्रद्धा नहीं रही।

इस मत का साहित्य बहुत ही अल्प मिलता है। हुएनसांग ने कुमारलात को इस मत का आदि प्रवक्तृ माना है। कुमारलात के विषय श्रोलाभ थे। धर्मशास्त्र,

सौत्रान्तिक-मत के आचार्य बुद्धदेव तथा यशोमित्र इस मत के समर्थक आचार्य हुए हैं। इनमें से यशोमित्र की लिखी हुई अभिधमकोश की 'स्फुटार्या' नाम की बहुत विस्तृत व्याख्या मिलती है। सौत्रान्तिक मत का

कोई स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं मिलता। 'सर्वसिद्धान्तसंग्रह' आदि अन्य ग्रन्थों में बाह्याप की अनुमेयता के सम्बन्ध में इनके मत का उल्लेख है। उसके आधार पर निम्न लिखित सिद्धान्तों का उल्लेख किया जा सकता है :

तत्त्वविचार

सौत्रान्तिकों का कहना है कि निर्वाण असंस्कृत धर्म नहीं हो सकता क्योंकि यह मग्न के द्वारा उत्पन्न होता है और यह असत है अर्थात् यह क्लेशों का अभाव

निर्वाण का स्वरूप

स्वरूप तथा कषायों का नाशस्वरूप है। दीपक के निर्वाण के समान ही यह भी 'निर्वाण' है। इस अवस्था में धर्मों का अनुत्पाद रहता है। इस पद पर पहुँच कर साधक उस आश्रय की प्राप्ति करता है जिसमें न कोई क्लेश हो और न कोई नवीन धर्म की प्राप्ति ही हो।^१

इनका कहना है कि उत्पन्न होने के पूर्व तथा विनाश होने के पश्चात् 'शब्द' की स्थिति नष्ट होती इसलिए यह अनिय है।

स्वभावतः सत्ता को रखने वाले दो वस्तुओं में 'काय-कारणभाव' य स्रोत नष्ट मानते।

'वस्तुमान' काल के अतिरिक्त 'भूत' और 'अविध्यन' काल को ये स्रोत नष्ट मानते।

इनका कहना है कि दीपक के समान 'ज्ञान' अपने को आप ही प्रकाशित करता है। यह अपने प्रामाण्य के लिए किसी अन्य की अपेक्षा नहीं रखता। य 'स्वतः प्रामाण्यवादी' है।

इनके मत में 'परमाणु' निरवयव होते हैं। अतएव इनके एकाग्र संपटित होने पर भी य परस्पर समुक्त नष्ट होते और न इनका परिमाण ही बढ़ता है प्रमाण इनमें अणुत्व ही रहता है।

^१ "निर्विययां चित्तान्तर्गते सौत्रान्तिका मुक्तिमाहुः" पद्मार्थभट्टप्रहसतेषु पद्मनाभ मिश्र रचित, पृ० २६

किसी वस्तु का 'नाश' किसी कारण से नहीं होता । वह वस्तु स्वतः विनाश को प्राप्त कर लेती है ।

वैभाषिकों की तरह ये 'प्रतिसंख्याननिरोध' तथा 'अप्रतिसंख्याननिरोध' में विशेष अन्तर नहीं मानते । इनका कहना है कि 'प्रतिसंख्याननिरोध' में प्रज्ञा के उदय होने से भविष्य में उस साधक को कोई भी क्लेश नहीं होगा । क्लेशों का नाश हो जायगा । 'अप्रतिसंख्याननिरोध' का अभिप्राय है कि क्लेशों का नाश होने पर पुनः दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जायगी और भवचक्र से वह साधक मुक्त हो जायगा ।

महायान-सम्प्रदाय

१. योगाचार या विज्ञानवाद

विज्ञानवादियों के दार्शनिक स्वरूप का साधारण परिचय पहले ही दे दिया गया है । सौत्रान्तिक-मत में स्थिति को प्राप्त कर साधक पुनः जब विचार करता है, तो उसे यह स्पष्ट मालूम होता है कि वास्तव में ससार की सभी वस्तुएँ केवल 'ज्ञान' की ही आकार हैं । जिस प्रकार की भावना चित्त में उदित होती है, वही एक आकार धारण कर बाह्य जगत् में देख पड़ती है । बाह्य जगत् है या नहीं, इस का भी प्रमाण तो 'ज्ञान' ही है । ये सभी आकार 'चित्त' के धर्म हैं । ये अनन्त हैं और क्षणिक होते हुए भी प्रत्येक अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखता है । यह तो अविद्या का प्रभाव है कि ये चैतन्यमय भिन्न-भिन्न रूप धारण करते हैं ।^१ ये सब स्वप्रकाश और निरवयव हैं । इस प्रकार बाह्य अर्थों की सत्ता का निराकरण कर एकमात्र 'चैतन्यमय' का अवलम्बन कर विज्ञानवादी अपने सिद्धान्तों का प्रचार करते हैं ।

यह मत योगाचार के नाम से भी प्रसिद्ध है । 'योगाचार' शब्द का वास्तविक अर्थ मालूम नहीं है । योगसिद्धि के लिए साधक को जिन आचरणों की अपेक्षा होती है, उन्हीं की अपेक्षा परम तत्त्व की प्राप्ति के लिए भी होती है । वस्तुतः आध्यात्मिक विचार का तो 'विज्ञानवाद' में ही अन्त हो जाता है । 'शून्यवाद' में तो सभी पदार्थों के अलक्षण, अनिर्वचनीय, निःस्वभाव 'शून्य' में विलीन होने के कारण उनका विचार तो हो नहीं सकता । अतएव योग की प्रक्रियाओं का अनुसरण करना इसी 'विज्ञानवाद' के लिए विशेष उपयुक्त है । सम्भव है, इसी प्रकार के अर्थ को प्रकट करने के

^१ लंकावतारसूत्र, ३-४० ।

लिए इस मत का नाम 'योगाचार' भी पड़ा हो। इसके समर्थन में यह भी कहा जा सकता है कि 'भवेयनाय' इस मत के आदि प्रवक्तृ थे। वे स्वयं बहुत बड़े योगी थे और उन्होंने विज्ञान के स्वरूप को साक्षात्कार करने के लिए यौगिक प्रक्रिया का ही अनुसरण किया था। हो सकता है, इसी से यह नाम पड़ा हो।

साहित्य

भवेयनाय इस मत के आदि प्रवक्तृ थे। उन्होंने कई ग्रन्थ लिखे किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं। उनके कुछ ग्रन्थों के नाम हैं—महायान-मूत्रालंकार' धर्मधर्मता विभग' मध्यान्तविभग' महायान-उत्तरतन्त्र, अभिसमयालंकारकारिका' तथा 'योगाचारभूमिशास्त्र'।

असग—बुद्धबुध के बड़े भाई थे। कहा जाना है कि भवेयनाय ने ही इन्हें इस मत की शिक्षा दी। ये बड़े भारी विद्वान् थे। 'पञ्चभूमि', 'अभिधर्मसमुच्चय' महायानसंग्रह' प्रकरण-आयवाचा, संगीतिशास्त्र' वगैरहिका आदि इनके अनेक ग्रन्थ हैं।

बुद्धबुध अपने भाई असग के प्रभाव से जीवन के अन्तिम क्षण में विज्ञानवादी हुए और विनानिमात्रतासिद्धि' (प्रसिद्ध विनानिका' तथा त्रिगतििका') नाम का ग्रन्थ लिखा। 'लकावतारमूत्र' भी इसी मत का एक प्रसिद्ध ग्रन्थ है। इनके अति रिक्त स्थिरमति, विड्वान्ग और धर्मकीर्ति भी योगाचार के पोषक गिने जाते हैं।

विज्ञानवाद के सिद्धांत

वस्तुतः विचार करने से यह स्पष्ट मालूम होना है कि भारतीय दर्शनशास्त्र में अपन दृष्टिकोण से चित्त को परम तत्त्व कहने वाला एक मात्र मत है विज्ञानवाद का। यही बात लकावतारमूत्र' में कही गयी है—चित्त की ही प्रवृत्ति तथा मुक्ति होती है। चित्त ही उत्पन्न होता है और चित्त का ही निरोध होता है। यही एक मात्र तत्त्व है। अन्य सभी वस्तुएँ एक मात्र चित्त' की ही विकल्प हैं। विज्ञान के लिए भी यही चित्त' गाता गान तथा नेत्र रूप में उपस्थित रहता है। अविद्या के कारण ॥ भिन्न मालूम होते हैं।

विज्ञान के अनेक भेद हैं किन्तु मुख्य रूप में दो ही हैं—

(१) प्रवृत्तिविज्ञान तथा (२) आत्मविज्ञान।

आलयविज्ञान को केवल 'चित्त' भी कहते हैं, क्योंकि विज्ञानवाद में 'चित्त' शब्द से प्रधानतया 'आलयविज्ञान' का ही ग्रहण होता है। 'तथागतगर्भ' भी इसे कहते हैं। 'आलय' का अर्थ है 'घर', अर्थात् 'चित्त'। इसमें जीव आलयविज्ञान के कायिक, वाचिक तथा मानसिक सभी विज्ञानों के वासनारूप बीज एकत्रित रहते हैं। ये बीज 'आलयविज्ञान'-रूप 'चित्त' में इकट्ठे किये जाते हैं और ये शान्त भाव से आलय में पड़े रहते हैं एवं समय आने पर व्यवहार-रूप में जगत् में प्रकट होते हैं। पुन इसी में उनका लय भी हो जाता है। एक प्रकार से यही 'आलयविज्ञान' व्यावहारिक 'जीवात्मा' है। इसकी सन्तति इह लोक और परलोकगामिनी होती है। इसी में सभी ज्ञान होते हैं।

इस मत में सभी वस्तुएँ क्षणिक हैं। अतएव 'आलयविज्ञान' भी क्षणिक विज्ञानों की सन्तति मात्र है। प्रतिक्षण यह परिवर्तित होता रहता है। इसमें शुभ तथा अशुभ सभी वासनाएँ रहती हैं। इन वासनाओं के साथ-साथ इस 'आलय' में सात और भी 'विज्ञान' हैं, जैसे—'चक्षुर्विज्ञान', 'श्रोत्रविज्ञान', 'धारणविज्ञान', 'रसना-विज्ञान', 'कायविज्ञान', 'मनोविज्ञान' तथा 'क्लिष्टमनोविज्ञान'। इन सब में मनोविज्ञान आलय के साथ सदैव कार्य में लगा रहता है और साथ ही साथ अन्य छ विज्ञान भी कार्य में लगे रहते हैं। व्यवहार में आने वाले ये सात विज्ञान 'प्रवृत्तिविज्ञान' कहलाते हैं। ये 'आलयविज्ञान' से ही उत्पन्न होते हैं और उसी में लीन हो जाते हैं। वस्तुतः 'प्रवृत्तिविज्ञान' 'आलयविज्ञान' पर ही निर्भर है। ये सभी क्षणिक हैं और परिवर्तनशील हैं।

विज्ञानवादी 'योगज प्रत्यक्ष' को एक पृथक् प्रमाण मानते भी हैं और नहीं भी। इनका कहना है कि अति सूक्ष्म वस्तुओं का यथार्थ ज्ञान देने वाली यह एक विचित्र शक्ति मात्र है (अप्रमेयवस्तूनामविपरीतदृष्टिः)। यह कोई भिन्न प्रमाण नहीं है।

ये लोग भी व्यवहार के लिए दो प्रकार के 'ज्ञान' मानते हैं—“ग्रहण” तथा ‘अध्य-वसाय’। इसी को ‘साक्षात्कारि प्रभा’ तथा ‘परोक्ष ज्ञान’ या ‘प्रत्यक्ष’ तथा ‘अनुमान’ भी कहते हैं।^१

ये मन को एक पृथक् 'इन्द्रिय' नहीं मानते। वह भी तो विज्ञानों की एक सन्तति ही है। इस सन्तति में पूर्व-पूर्व क्षण उत्तर-उत्तर क्षणों का कारण (उपादान) है।^२ ये लोग व्यवहारदशा में 'परत प्रामाण्यवादी' हैं।

“चित्तवृत्तिनिरोधो मुक्तिरिति योगाचारः” पदार्थधर्मसंग्रहसेतु, पृ० २६

^१ वाचस्पति मिश्र—न्यायकणिका, पृ० १२०, पण्डित संस्करण।

२ माध्यमिक या मध्यवाद

बौद्ध-दर्शन 'माध्यमिक-मत' में अपने परम सत्य की प्राप्ति करता है। निर्वाण व वागारिक स्वयं का ज्ञान हमें इसी स्तर पर पहुँचने में होता है। यहाँ परम सत्य प्राप्ति मिलती है तथा दुःख की आत्यन्तिकी निवृत्ति होती है।
 स्वयं व उपनेत्र का परम सत्य इसी स्तर की प्राप्ति रही है।

जिस विज्ञानमय जगत् का प्रतिपादन योगाचार ने किया था उसका भी यहीं अन्त हो जाता है। तत्त्वदृष्टि व न तो बाह्य सत्ता है और न अन्तःसत्ता ही है। सभी द्रव्य के मध्य में विलीन हो जाने हैं। यह न सत् है और न सत् से विलक्षण है। परन्तु यह अज्ञान है। विज्ञानवादी अथवा एवमात्र 'चित्त' को ही परम तत्त्व मानता है तथापि विचार करने से यह स्पष्ट है कि यह ज्ञान का प्रतिपादन करता है। 'चित्तमग्नानि या विज्ञानमग्नानि एव' उहाँ हैं। यह अनन्त है। अमे' का स्वरूप विज्ञानवादी में तत्त्वदृष्टि से महा मिलता और जब तक अज्ञ-सत्त्व की प्राप्ति नहीं होती तब तक साधक की जिज्ञासा की निवृत्ति नहीं हो सकती और न कोई दृष्टान्तात्मक के अन्तिम स्तर तक पहुँच ही सकता है।

यह अज्ञ-तत्त्व 'गून्यवाद' में प्रतिपादित किया गया है। इस मत में 'द्रव्य' ही एवमात्र तत्त्व है। इसी के सम्मेलन में मागानुन न कहा है—

न सप्राप्तं सदसत्तत्त्वाप्यनुभवात्मकम् ।
 चतुष्कोटिविनिमुक्तं तत्त्वमाध्यमिका विदुः ॥^१

न सत् है न असत् है न सत् और असत् दोनों हैं न दोनों से भिन्न ही है। इस प्रकार इन चारों सम्भावित कोटियाँ से विलक्षण ही एक तत्त्व है जिसे माध्यमिकों ने अपना 'परम तत्त्व' कहा है। इसीलिए तो इस तत्त्व को 'अलक्षण' कहा है। मागानुन न इसी 'गून्यता' को प्रतीत्यसमुत्पाद भी कहा है—

यः प्रतीत्यसमुत्पादः गून्यतां तः प्रवक्ष्यहे ।
 सा प्रजप्तिरुपादाय प्रतिपत्तः सव मध्यमा ॥^२

^१ माध्यमिक-कारिका, १-७ ।

^२ माध्यमिक-कारिका, २४ १८ ।

बुद्ध न अपने जीवन में 'मध्यम मार्ग' का अनुसरण किया था, न तो वे तपस्वी हो कर जंगल में ही अपने जीवन का अन्त करना चाहते थे और न ससारी हो कर ही रहना पसन्द करते थे। उन्होंने ज्ञान प्राप्त कर ससार के नामकरण लोगो के कल्याण के लिए अपना जीवन लगाया। इसी लिए का उद्देश्य 'मध्यम मार्ग' का अनुसरण करना उन्होंने अपने जीवन का चरम लक्ष्य बनाया। अतएव इस मत की 'माध्यमिक' नाम से लोगो ने प्रसिद्धि की। शून्यवाद में बुद्ध के द्वारा कहे गये चरम लक्ष्य की प्राप्ति होती है। 'शून्य' को ही इस मत में परम तत्त्व माना गया है, इसलिए इसे 'शून्यवाद' भी कहते हैं।

इन लोगो का कहना है कि 'स्वलक्षण' ही वास्तविक 'तत्त्व' है। इसलिए जो किसी उपादान से उत्पन्न होता है, वह दूसरे पर निर्भर रहता है। उसमें 'स्वलक्षण' नहीं है। अतएव एक प्रकार से वह 'उत्पत्ति' उत्पत्ति ही नहीं है, अर्थात् वह 'शून्य' है। इसी लिए उपर्युक्त कारिका में नागार्जुन न 'शून्यवाद' को 'प्रतीत्यसमुत्पाद' कहा है।

साहित्य

नागार्जुन—इसमें कोई सन्देह नहीं कि इस मत के आधार पर अनेक ग्रन्थ संस्कृत में लिखे गये, किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं। 'नागार्जुन' इस मत के प्रधान स्थापक थे। यह ईसा के बाद दूसरी सदी में उत्पन्न हुए थे। 'माध्यमिक-कारिका', 'युक्तिपष्टिका', 'शून्यतासप्तति', 'विग्रहव्यावर्तनी', 'प्रज्ञापारमिता-शास्त्र', आदि अनेक ग्रन्थ इन्हो ने लिखे हैं।

आर्यदेव—इनके पश्चात् 'आर्यदेव' हुए। इनके ग्रन्थो में 'चतु शतक' का नाम उल्लेखनीय है। बुद्धपालित (५वी सदी) ने भी बहुत-से ग्रन्थ लिखे।

चन्द्रकीर्ति—छठी सदी में 'चन्द्रकीर्ति' हुए। 'माध्यमिकावतार', 'प्रसन्नपदा', 'चतु शतक-व्याख्या', आदि इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं।

शान्तिदेव—शान्तिदेव (७वी सदी) ने 'शिक्षासमुच्चय', 'सूत्रसमुच्चय', 'बोधिचर्यावतार', आदि ग्रन्थो की रचना की। इनमें अन्तिम ग्रन्थ बहुत ही उपादेय है।

१ "यः प्रत्ययाधीनः स शून्य उक्तः"—माध्यमिक-कारिका, २४।

गान्तरक्षित—गान्तरक्षित ने ७वीं सदी में तत्त्वसंग्रह तथा 'माध्यमिका' लिखा। ये ग्रन्थ बहुत ही उपानेय है।

शायवाद के सिद्धान्त

अथ दर्शनो की तरह शून्यवाद में भी दो 'सत्ता' मानी जाती है—सवति-सत्य तथा परमाथ-सत्य।^१ जैसे भी अद्वैतवादी है यदि ससार में उन्हें रहना है गरीर धारण करना है और ससार की वस्तुओं में व्यवहार चलाना दो प्रकार का सत्य है, तो उन्हें 'व्यावहारिक सत्ता' या लोकसत्य या सवति-सत्य मानना ही पड़ेगा।

'सवति-सत्य' पारमार्थिक-स्वरूप का आवरण करने वाला है। इसी को अविद्या साह विपर्यास आदि भी कहते हैं। सवति दूसरे पर निर्भर रहती है (प्रतीत्यसमुत्पन्नवस्तुरूप) और ऐसी वस्तु शुद्ध होनी है। यह सवति दो प्रकार की है—तथ्यसवति या लोकसवति एवं मिथ्यासवति।

तथ्यसवति—जो वस्तु या घटना किसी कारण से उत्पन्न होती है तथा जिसे सत्य मानकर ससार के सभी लोग ने द्वारा सभी व्यवहार होते हैं उसे 'लोकसवति' कहते हैं अर्थात् जहाँ तक ससार के व्यवहारों का सम्बन्ध है घटना को सत्य मान कर ही व्यवहार होता है। अतएव एक प्रकार से यह भी लोक में सत्य है।

मिथ्यासवति—जो घटना किसी कारण से उत्पन्न होती है किन्तु उसे सभी लोग सत्य नहीं मानते उससे सभी व्यवहार नहीं चलाते, उसे 'मिथ्यासवति' कहते हैं।

नागार्जुन ने 'परमाथ-सत्य' को निर्वाण के समान कहा है। यह सत्य सभी धर्मों से रहित है तथा निस्स्वभाव है। इसी को 'शून्यता', 'मूनकोटि' धमपातु आदि भी कहते हैं। निस्स्वभावता ही वस्तुतः परमाथ-सत्य परमाथसत्य है।^२ यह नाग-रूप से एवं विषय विषयी भाव से रहित है। यह काय वाक तथा मनस के द्वारा अगाध है अतएव सत्ता के द्वारा

^१ माध्यमिककारिका, २४ १४ बोधिचर्यावतार ९ २।

^२ बोधिचर्यावतारपञ्जिका पृष्ठ ३५४।

इस सत्य का निरूपण नहीं किया जा सकता ।^१ यह अज्ञेय, अवेक्षण, यावदप्रिय, आदि के नाम से कहा जाता है, परन्तु है यह अनिर्वचनीय । स्वानुभूति के द्वारा उनका अनुभव ज्ञानियों को होता है ।

संवृतिसत्य की आवश्यकता—उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि 'संवृतिसत्य' तुच्छ है, फिर इसे किसी प्रकार स्वीकार करने की आवश्यकता ही क्या है ? इसके उत्तर में नागार्जुन ने स्पष्ट कहा है—

व्यवहारमनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते ।

परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते ॥^१

व्यवहार की नहायता के बिना परमार्थ का ज्ञान नहीं हो सकता और परमार्थ को बिना जाने हुए निर्वाण को नहीं प्राप्त किया जा सकता । 'पारमार्थिक सत्य' अनिर्वचनीय है, अवाङ्मनसगोचर है । उनका ज्ञान मसारी वस्तुओं के द्वारा ही होता है । अतः के द्वारा सत्य का एव माया के द्वारा परम तत्त्व का ज्ञान होता है । कहा गया है—

‘असत्ये यत्मेनि स्थित्वा ततः सत्यं समीहते’

इसलिए 'संवृतिसत्य' को स्वीकार करना पड़ता है ।^१

समाधि की आवश्यकता—स्वानुभूति के द्वारा ही 'पारमार्थिक सत्य' का ज्ञान हो सकता है । इसके लिए 'शमथ', अर्थात् चित्त की एकाग्रता-रूप समाधि, की आवश्यकता है । इस समाधि के अभ्यास से 'प्रज्ञा' का उदय होता है, साधक समाहित-चित्त होता है और उन्हीं से उसे परम तत्त्व की अनुभूति होती है । समाधि के लिए वैराग्य अपेक्षित है एव 'दान', 'शील', 'क्षान्ति', 'वीर्य', 'ध्यान' तथा 'प्रज्ञा', इन छ. 'पारमिताओं' का ज्ञान तथा अभ्यास करना चाहिए । इन अभ्यासों के बिना परम तत्त्व, अर्थात् 'शून्यता' का ज्ञान नहीं हो सकता ।

इन सभी के लिए मुख्य कर्तव्य है—'शमथ' की सेवा (तपश्चरण) । उसके बिना न तो ज्ञान होगा और न दुःख की आत्यन्तिकी निवृत्ति ही होगी । यही शान्तिदेव ने कहा है—

^१ बोधिचर्यावितारपञ्जिका, पृष्ठ ३६३, ३६७ ।

^२ माध्यमिककारिका, २४-१८ ।

^३ बोधिचर्यावितारपञ्जिका, पृ० ३६५; माध्यमिककारिका, २४, १७ ।

गमयेन विषयनामु युक्त कुक्षे क्तेगविनामित्ययेत्य ।
 दामय प्रथम गवेयणीयं स च लोके निरपेययाभिरत्या ॥^१

इस प्रकार ज्ञान तथा धर्म दोनों के द्वारा 'गूय' की अनुभूति साधक कर सकता है । इनमें भी प्रथम दामय का ही अभ्यास करना उचित है उसक द्वारा प्रज्ञा का उदय होता है । यही बुद्ध का चरम लक्ष्य था । इस विषय को 'गूयवाद' में ही आकर लोग अनुभव कर सकते ह ।

भारतीय 'याय'शास्त्र की उत्पत्ति वस्तुतः बौद्धा के साथ आस्तिका के तत्त्व-विचारों का परिणाम है । प्रमाणशास्त्र के ऊपर इनके ग्रन्थ बड़े महत्त्व के ह । उनमें से बनिपय आचार्यों का नाम तथा उनके ग्रन्थों की खर्चा मात्र यहाँ की जानी है जिस से हमारे पाठकों के मन में उस विवाद स्व से जानन की जिज्ञासा उत्पन्न हो ।

निङ्गलाग—प्रमाणसमुच्चय धर्मकीर्ति—प्रमाणवार्तिक, प्रज्ञाकरमित्र—वार्तिका सङ्ग्रह, ज्ञानश्री—निबन्धसंग्रह रत्नकीर्ति—निबन्धसंग्रह, यामारि—ये आचार्य तथा इनके ग्रन्थ बौद्ध-याय के मुख्य ग्रन्थ कहे जाने ह ।

भारतवर्ष में 'याय'शास्त्र का बहुत ऊँचा स्थान है । इसे आन्वीभिकी कहते ह । उपनिषदा में वाक्योवाक्य के नाम से इसका उल्लेख है । बुद्ध के उपदेशों को सुन कर तरंग में आ कर जब लोग घर-द्वार छोड़ जंगल में भिक्षु बन कर रहने लगे त्रमण आवेग के गान्त होने पर वे लोग अपने पथ से विचलित हो गये । समाज को छोड़ कर तपस्या के लिए जंगल की शरण ली । वहाँ भी सफलता न मिली । इतस्तत् भटकने लगे । उपहास के भय से समाज में न लौट सके और न कोई सिद्धि ही प्राप्त कर सके । समाज में रहने के लिए विद्वानों के प्रयत्न को असफल से विफल करने में वे लाग परम चतुर थे । सत्त्व के द्वारा इनके असत्तकों का खण्डन करने के उद्देश्य से तथा साथ-साथ तत्त्वों के यथायथ स्वरूप के निरूपण के लिए ही उसी समय 'गीतम' ने वर्तमान 'यायसूत्र' की रचना की । बाद जल्प वितण्डा आदि उपायों के द्वारा बौद्धा के विचारों का खण्डन होने लगा । उसी समय से बौद्ध तथा आस्तिका में तत्त्व के आधार पर शास्त्रविचार आरम्भ हुआ ।

यह तर्क-वितर्क-परम्परा दमवी सदी तक निरवच्छिन्न चली आयी। उममें भाग लेने वाले बौद्ध विद्वान् नागार्जुन, अनङ्ग, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, धर्मोत्तर, शान्तरक्षित, कमलशील, रत्नकीर्ति, रत्नाकर, आदि बहुत प्रसिद्ध हैं। इनके गन्तव्य भारतीय तर्कशास्त्र के सुदृढ़ स्तम्भ हैं। इनको पढ़ कर बौद्धों के ठोस पाण्डित्य का परिचय हमें मिलता है। गेद है कि उनकी साम्प्रदायिकता के साथ-साथ उनका पाण्डित्य भी भारत से लुप्त हो गया। परन्तु ध्यान में रखने की आवश्यकता है कि बाद के दर्शनशास्त्रों के अध्ययन से हमें यह स्पष्ट मालूम होना है कि बौद्ध और बौद्धेतर की तार्किक-विचार-धारा ने भारतीय आध्यात्मिक चिन्तन को बहा कर काल के अनन्त और अगाध गर्भ में सदा के लिए डुबो दिया। विद्वानों की दृष्टि शुष्क तार्किक दृष्टि हो गयी, परस्पर गण्डन-मण्डन में ही उनकी ममस्त मानसिक शक्ति लग गयी, तत्त्व-विचार गौण हो गया, शान्तिप्रिय भारतीयों की दृष्टि सदा के लिए बहिर्मुखी हो गयी और एक प्रकार से अगान्ति का राज्य स्थापित हो गया। व्यक्तिगत रूप में आध्यात्मिक विचार तो सदैव रहा है, किन्तु अधिकांश लोगों की प्रवृत्ति अन्तर्मुखी न हो सकी। भारतवर्ष में शान्ति की धारा पुनः न बह सकी।

आलोचन

उपर्युक्त बातों का मनन करने से यह कहा जा सकता है कि वस्तुतः बौद्ध-दर्शन उसी तत्त्व का निरूपण करता है जिसे हम आस्तिक दर्शनों में पाते हैं। भेद है—केवल उसके विशेष विवरण में। दर्शनों में समता उद्देष्ट्य भी तो दार्शनिक विचारों का एक ही है—‘दुःख को आत्यन्तिकी निवृत्ति’।

दार्शनिक परम तत्त्व की खोज के लिए भी जिज्ञासा दुःख के अनुभव से ही आरम्भ होती है और दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति के साथ-साथ उस जिज्ञासा की निवृत्ति भी होती है। इन बातों में किसी मत में कोई भी भेद नहीं मालूम होता। जिस प्रकार आस्तिक दर्शनों में दृष्टिकोण के भेद से ही परस्पर भेद है, उसी प्रकार एक दृष्टिकोण बौद्धों का भी है। सभी तो एक ही मार्ग के पथिक हैं, कोई आगे है तो कोई पीछे।

शकर के ‘अद्वैतवाद’ तथा नागार्जुन के ‘शून्यवाद’ में तो केवल शब्दों में ही भेद मालूम होता है। व्यवहार से लेकर परमार्थ तक दोनों का विचार एक-सा ही है। दोनों के ही लिए ससार तुच्छ है, अविद्या का व्यामोह है, तथापि इसी के सहारे परम

तत्त्व की अनुभूति हो सकती है। दाना भत्ता में परम तत्त्व अवाद्मनसगोचर है। दाना हो परम पद की प्राप्ति के साध-साध परमानन्द तत्त्व में लीन हो जाते हैं। इसी लिए मागानुन ने कहा भी है—‘प्रपञ्चोपगम निवर्ग’।

अन्त में एक बात कह देना उचित है कि बौद्ध-ज्ञान भी भारतीय दान है और बौद्ध की सस्कृति भारतीय सस्कृति ही है। इसमें बड़े-बड़ विद्वान हुए जिनकी ठोस विद्वत्ता का प्रमाण उनके ग्रन्थ ही हैं। परन्तु यह मानी हुई बात है कि जब बित्तकों के द्वारा दान को बौद्ध-ज्ञान का बहुत विस्तार हुआ। इस मन के अनुरोधों से जिनके अपन-अपन नवीन विचारों को समय-समय पर प्रकाशित किया। इसी कारण बौद्धमत में भी अनुरोध अवान्तर मन्त्र है। इन सब का विचार विस्तार के भय से इस ग्रन्थ में नहीं किया जा सका। प्राचीन परम्परा के अनुसार बौद्धों के मुख्य सिद्धान्तों के आधार पर तत्त्व-दृष्टि से दार्शनिक विचारों के दार्शनिक विकास को ध्यान में रखकर आध्यात्मिक विचारों का ही सन्ध में यही विवरण दिया गया है।

बौद्धमत के अथ पतन के कारण

इन सभी बातों के रहन पर भा बौद्धों का अथ पतन भारतवर्ष में ही हुआ इसके कारण स्थूल दृष्टि दानों के लिए निम्नलिखित हो सकते हैं—

- (१) अधिकारी लोगों को उपदेश देना।
- (२) सभ में प्रवेश के नियमों में निश्चलता।
- (३) बुद्ध के उपदेशों को लिपिबद्ध न करना।
- (४) सभ के सदस्यों में कमनस्य तथा असन्तोष।
- (५) अपने का भारतीय सस्कृति के अन्तर्गत न समझना और पथक हाकर रहना।
- (६) सभ के सदस्यों में प्रतीकारणरता की भावना।
- (७) वेद वर्णाश्रमधर्म तथा सस्कृत भाषा की तरफ ओन्मीय तथा अवहेलना।
- (८) सस्कृत भाषा के स्थान में पाणि भाषा को अपनाना।
- (९) ईश्वर के अस्तित्व का उद्धोष-पूर्वक सङ्गन करना।

- (१०) एक नित्य 'आत्मा' को न मानना ।
- (११) अन्त में अधिकार, सम्पत्ति तथा प्रभुता के लिए प्रयत्नशील होना ।
- (१२) तान्त्रिक सिद्धियों को प्राप्त कर लौकिक विषयो में सलग्न होना ।
- (१३) आस्तिक विद्वानों से सम्पन्न मिथिला की सीमा पर बौद्धमत का प्रचार करना ।
- (१४) विदेशी लोगों के आक्रमण ।^१
- (१५) साम्प्रदायिकता की अत्यधिक भावना जिसके कारण उन की विद्वत्ता ने भी साम्प्रदायिकता का स्वरूप धारण कर लिया ।

^१ उमेश मिश्र-बौद्धमत के अवपतन का कारण—जर्नल, गंगानाथ झा रिसर्च इंस्टिट्यूट, भाग ९, खण्ड १, पृष्ठ १११-१२२; उमेश मिश्र—'हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसफी', भाग प्रथम, पृष्ठ ४९८ ।

सप्तम परिच्छेद

न्याय-दर्शन

पूव के परिच्छेदों में कहा गया है कि ईश्वर तथा 'आत्मा' के पदक अस्तित्व को कुछ दार्शनिकों ने नहीं माना। इन्हें न मानने के लिए इन मता के आदि प्रवक्ता की द्वेष-बुद्धि अज्ञात पृष्ठा आदि ही कारण से यह कहना बहुत उचित न होगा। मेरी समझ में तो उनके दृष्टिकोण का ही यह पक्ष था कि उन्हें ईश्वर तथा आत्मा के पदक अस्तित्व को मानने की आवश्यकता ही नहीं हुई। किन्तु व्यावहारिक जगत में अविद्या के प्रभाव से निरपेक्ष भाव से गूढ़ तत्त्वा के रहस्य को समझने में सभी समय महा हो सकते। उन्हें प्रति दिन व्यवहार के लिए ईश्वर और आत्मा की अपेक्षा होती है। इनके बिना साधका की जीवनयात्रा प्रगतिशील नहीं हो सकती तथा इनके अस्तित्व को स्पूल जगत में पदक रूप से न मानने से साधारण लोग घम-बभ से व्युत्त हो कर पाप-पुण्य के विचार को छोड़ देंगे और समाज भ्रष्ट हो जायगा। अतएव यह आवश्यक है कि सर्वसाधारण के कल्याण के लिए, 'आत्मा' तथा 'ईश्वर' का पदक अस्तित्व माना जाय। इस बात को ध्यान में रखते हुए तत्त्व की खोज में साधक की दार्शनिक विचार धारा अप्रसर होती है।

यद्यपि चार्वाका के अनन्तर बौद्धों की विचार-धारा ने एक विनिष्ट रूप धारण किया और उसे चरम सीमा तक ले जा कर निर्वाण या 'नून्य' में लय कर दिया तथापि यह विचार-परम्परा साधारण लोगों के दृष्टिकोण को सन्तुष्ट नहीं कर सकी। सभी विज्ञानवाद तथा 'नून्यवाद' के तत्त्वों को समझने में समय नहीं है। इतने ऊँचे स्तर तक उनकी दृष्टि नहीं पहुँच सकती। अतएव साधारण जन को इनके दार्शनिक विचारा से बिनाप लाभ नहीं हुआ। तस्मान् साधारण लोगो की दृष्टि

जो दार्शनिक विचारवारा प्रवर्तित होती है, उसी का विचार 'न्याय-दर्शन' में रचा गया है।

अज्ञान ने अनादिकाल से 'आत्मा' को मोह में डाल रखा है। यही मोह से बरी हुई 'आत्मा' 'वद्व-जीव' या 'जीवात्मा' कहलाती है। अविद्या के प्रभाव से मनुष्य को दुःख से सर्वथा के लिए छुटकारा पाने के लिए संशय वास्तविक तत्त्व की खोज में तथा उसे समझने में 'सन्देह' उत्पन्न होता है। इसी 'संशय' को दूर करने के लिए मनुष्य के मन में तत्त्वज्ञान की विशेष जेज्ञासा उत्पन्न होती है और वह तर्क-वितर्क करना आरम्भ करता है। विना 'संशय' के 'तर्क' हो ही नहीं सकता। इसी लिए वात्स्यायन ने कहा है—

'नानुपलब्धेऽर्थे न निर्णयितेऽर्थे न्यायः प्रवर्तते, किं तर्हि ? संशयितेऽर्थे'^१

अर्थात् जिस वस्तु की कभी भी उपलब्धि न हो तथा जिस वस्तु के सम्बन्ध में निश्चित रूप से ज्ञान हो गया हो, उन वस्तुओं के सम्बन्ध में 'तर्क' नहीं किया जाता, फिर तर्क किया जाता है कहाँ ? जिस विषय के ज्ञान के सम्बन्ध में 'संशय' हो, उसी को निश्चित रूप से जानने के लिए 'तर्क' किया जाता है। इसी लिए गौतम ने 'न्यायसूत्र'^२ में 'निर्णय' का लक्षण करते हुए कहा है—

निर्णय

'विमृश्य पक्षप्रतिपक्षान्यामर्थाविधारणं निर्णयः'

अर्थात् 'संशय' करने के पश्चात् 'पक्ष' और 'प्रतिपक्ष' के द्वारा, अर्थात् अपने पक्ष का स्थापन एवं पर-पक्ष के साधनों के खण्डन के द्वारा, पदार्थ का निश्चय करना 'निर्णय' कहा जाता है। इस से स्पष्ट है कि 'संशय' उत्पन्न होने पर ही 'निर्णय' किया जाता है, अन्यथा नहीं।

आप्तवचनों को सुन कर तथा श्रुतियों में पढ़ कर जिज्ञासु को 'ज्ञान' प्राप्त होता है। भिन्न-भिन्न स्तर के लोगों के लिए भिन्न-भिन्न प्रकार के उपदेश गुरुजन देते हैं तथा उपनिषदों में भी ऐसे ही उपदेश पाये जाते हैं। जैसे—छान्दोग्य उपनिषद् में एक ही मन्त्र में कहा गया है—

^१ न्यायभाष्य, १-१-१।

^२ १-१-४१।

‘सदेव सोम्येदमग्र आसीत्’,
 ‘असदेवेदमग्र आसीत्’,
 ‘तस्मात् असत् सज्जायत इति’।^१

इससे स्पष्ट है कि एक ने ‘सत्’ से सृष्टि कही, दूसरे ने ‘असत्’ से। अब जिज्ञासु के मन में एक ही विषय के सम्बन्ध में परस्पर विरुद्ध मत को मुन कर ‘साय’ उत्पन्न होना स्वाभाविक है कि ‘वास्तविक तत्त्व’ क्या है? एक साथ ‘सत् और असत्’ दोनों तो हो नही सकते। इसके पञ्चान प्रमाणों के द्वारा तथा तब की सहायता से निणय पर पहुचने के लिए जिज्ञासु चेष्टा करता है। इससे मालूम होना है कि ‘निणय’ के लिए ‘साय’ और ‘तत्त्व’, इन दोनों की आवश्यकता होती है।

परम तत्त्व को या किसी लौकिक तत्त्व को भी समझा के लिए तब की बड़ी आवश्यकता होती है। इसी लिए श्रुति न भी ‘मनन’ को बहुत ऊँचा स्थान दिया।

तब की
 आवश्यकता

‘बिना ‘मनन’ के आत्मा का साक्षात्कार ही नही हो सकता और आत्मा’ का साक्षात्कार ही तो दशनशास्त्र का लक्ष्य है। बुद्धि के विकास के लिए ‘तत्त्व की अपेक्षा होती है। बुद्धि के ही बल से ससार की वस्तुओं का सूक्ष्म भाषनाओं का तथा अचिन्त्य परम तत्त्व का भी ‘ज्ञान’ हमें होता है और इस बाप में तब बहुत सहायक होना है।

जीवन में यह देखा जाता है कि कभी आपस में और कभी विपक्षियों के साथ विचार विनिमय किया जाता है। कभी सत्य बात के समयन के लिए और कभी असत्य के खण्डन के लिए हम प्रमाणों की सहायता लते हैं। किन्तु व्यवहार में प्रमाणों के साथ-साथ हमें तब भी देना पड़ता है। वस्तुतः किसी सिद्धान्त पर पहुचने के लिए हमें (१) आप्तवाक्य या श्रुति या आगम (२) तत्त्व तथा (३) ‘साक्षात् स्वानुभव’ इन तीनों की अपेक्षा होती है। इन्हीं को श्रवण, मनन और निदिध्यासन के नाम से श्रुति ने कहा है। इसे ध्यान में रखना चाहिए कि तब कोई स्वतन्त्र प्रमाण नही है केवल तब से ही हम किसी निणय पर पहुच भी नही सकते और इसीलिए कठोपनिषद् में कहा गया है—

‘नया सर्वेण मतिरापनया’^२

^१ छांदोग्य, ६.२.१।

^२ १.२.९।

केवल 'तर्क' के द्वारा आत्मा का ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता। शंकराचार्य ने 'तर्क-प्रतिष्ठानात्', इत्यादि ब्रह्मसूत्र^१ के भाष्यमें 'तर्क' का तिरस्कार भी किया, वाक्यपदीय^२ में भर्तृहरि ने 'तर्क' के परिवर्तित हो जाने की सहायक सभी सम्भावनाएँ भी बतायी, किन्तु यह निश्चित है कि बिना 'तर्क' की सहायता से हम निर्णय पर नहीं पहुँच सकते, 'तर्क' प्रमाणों का सहायक है।^३

'तर्क' को प्रधान रूप से ध्यान में रखकर जगत् के पदार्थों का विशेष विचार 'न्यायशास्त्र' या 'तर्कशास्त्र' में किया गया है। अभी तक एक प्रकार से आस्तिक लोग इतने श्रद्धालु होते थे कि श्रुतियों के वचन को आँख मूढ़ तर्क का महत्त्व कर मान लेते थे और उस पर 'तर्क' करना अनुचित समझते थे। यद्यपि श्रुति में ही यह बारबार कहा गया है कि बिना 'मनन' कि ये किसी बात को स्वीकार नहीं करना, चाहे वह श्रुति हो या आप्तवचन हो, तथापि विपक्ष मत के उपस्थित हुए बिना लोगो की दृष्टि 'तर्क' की तरफ विशेष नहीं जाती थी। साधारण रूप से 'तर्क' तो सभी करते ही थे, किन्तु शास्त्र में इसका सागोपाग विचार तब तक नहीं हुआ, जब तक बौद्धों के साथ इन लोगो का विचार विमर्श आरम्भ नहीं हुआ।

'तर्कशास्त्र' बौद्धों के पहले भी था और वह बड़ा व्यापक था। इसके भिन्न-भिन्न प्राचीन नाम हैं। विद्या की सख्या गिनाने में 'आन्वीक्षिकी'^४ विद्या का प्रथम ही उल्लेख है। उपनिषद्^५, रामायण^६, महाभारत^७, मनुस्मृति^८, गौतमवर्मसूत्र^९ और अर्थशास्त्र^{१०} में भी इसका स्पष्ट उल्लेख है। प्राचीन काल में भी यह शास्त्र 'हेतुशास्त्र', 'हेतुविद्या', 'तर्कविद्या',

तर्कशास्त्र
की प्राचीनता

^१ २-१-११।

^२ १-३४।

^३ 'प्रमाणानामनुग्राहकस्तर्कः'—न्यायभाष्य, १-१-१।

^४ 'आन्वीक्षिकी त्रयो वार्त्ता', इत्यादि।

^५ बृहदारण्यक, २-४-५; छान्दोग्य, ७-१-२।

^६ अयोध्याकाण्ड, १००-३९।

^७ शान्तिपर्व, १८०-४७।

^८ ७-४३।

^९ ११-३।

^{१०} १-२, ७।

तत्त्वज्ञान' धार्मिकता, 'सायविद्या', 'न्यायशास्त्र' प्रमाणशास्त्र' 'वाक्यावली', 'तर्क' विमर्श आदि नामा स प्रसिद्ध रहा है। प्राचीन यथा में इन शास्त्रों के कुछ सिद्धान्तों की चर्चा तो अभी भी विवाद रूप में मिलती है किन्तु उस प्राचीन तत्त्वशास्त्र का सर्वांगपूर्ण स्वरूप क्या था इनका पता हम लोगों को नहीं है।

आधुनिक न्यायशास्त्र की उत्पत्ति

'बौद्ध-दान' के प्रकरण में यह कहा गया है कि बौद्ध लोग आस्तिक सिद्धान्तों के विरुद्ध अपने मन का प्रतिपादन करते थे। इसी के निरोध में पुनः न्यायशास्त्र की रचना हुई। इसे समझाने के लिए बौद्धकाशीन इतिहास के स्वरूप का संक्षेप में विवरण देना यहाँ आवश्यक है।

संसार के पूर्व ६टी जन्मों में बुद्ध ने ज्ञान प्राप्त कर अपना उपदेश लोगों को सुनाया। उनके सुन्दर उपदेश सुन कर लोग मुग्ध हो जाते थे और बौद्धधर्मावलम्बी बन जाते थे। बुद्ध की मृत्यु आगुति प्रभावशाली उपदेश तथा तत्त्वों का उनकी अपनी सामान्य अनुभूति के प्रभाव से यद्यपि बहूना ने बौद्धधर्म को स्वीकार कर अपने घर-द्वार को छोड़ दिया और भिक्षु तथा भिक्षुणी बन कर जंगल में रहना स्वीकार कर लिया किन्तु उनके व्यवहार में तथा शास्त्र के प्रभाव से यह मालूम होता है कि वे सभी इस धर्म का स्वीकार करते तथा उसके कठोर नियमों का पालन करने के योग्य नहीं थे। उपदेश को सुन कर उत्सुक मुग्ध होकर आकर 'लोगों ने बौद्ध-धर्म को स्वीकारता कर लिया था किन्तु वास्तव में वे दुःख से घबरा नहीं गये थे और न हृदय से समार स विरक्त हो गए थे। इसलिए जब उनके हृदय का आवेग प्रमाण कम हो गया तब वे सब उस धर्म के कठोर आचरण का अनुसरण न कर सके और आलसी बन कर बिना किसी लक्ष्य के इधर-उधर भटकने लगे। मान्य होता है कि लग्ना और उपहास के मय में पुनः अपने समाज में लौट कर आने का साहस उठाने नहीं किया। उन्हें उस प्रकार मार्ग भ्रष्ट होते देख कर समाज और परोक्ष के प्रतिष्ठित विद्वानों ने उन्हें अपने घर लौटने के लिए बहुत समझाया होगा किन्तु उन सब ने पुनः बौद्धमार्ग जीवन में आना स्वीकार नहीं किया।

उन्हें बेकार भटकते देखकर समाज के लोग उन्हें समझाने के लिए प्रतिष्ठित विद्वानों को अपने साथ लेकर जाते थे। इन लोगों के साथ वे सब अनेक तर्क-वितर्क

करते थे। तर्क की बातों को छोड़ कर अन्य बातों को वे मानते भी नहीं थे। यही अवसर था जब कि गौतम ने एक सर्वांगपूर्ण 'तर्कशास्त्र' की रचना की। इस ग्रन्थ के अध्ययन से यह स्पष्ट है कि यह विपक्षियों के मत के खण्डन के लिए प्रधानतया बनाया गया था। अतएव इस में 'वाद', 'जल्प', 'वितण्डा', 'हेत्वाभास', 'छल', 'जाति' तथा 'निग्रहस्थान', इन विषयों का विस्तारपूर्वक विचार किया गया है। अन्य दर्शनों की तरह 'न्यायशास्त्र' भी 'मोक्षशास्त्र' है तथा 'दुःखनिवृत्ति' या 'निश्चयेयस् की प्राप्ति' इस शास्त्र का भी चरम लक्ष्य है। फिर भी इस में 'वाद' आदि उपर्युक्त विषयों का समावेश किसी विशेष कारण से ही हुआ होगा, इसमें सन्देह नहीं। वह कारण था—वैद्यों के मत का खण्डन करना।

यह ग्रन्थ बहुत प्रसिद्ध और विपक्षियों के मत के खण्डन के लिए एक अमोघ अस्त्र का काम देने लगा। इस का परिणाम यह हुआ कि वैद्यों ने नाना प्रकार से इस ग्रन्थ को नष्ट करने का प्रयत्न किया। स्वकल्पित सूत्रों को गौतम के सूत्रों में मिला कर प्रचार करना, इस ग्रन्थ के कुछ अंशों को निकाल कर हटा देना, सूत्रों को उलट-पुलट देना, आदि अनेक प्रकार से ये लोग ग्रन्थ को दूषित करने लगे। इसलिए आस्तिक विद्वानों को इस ग्रन्थ की विशेष रक्षा करनी पड़ी। अनेक बार सूत्रों का उद्धार किया गया। अन्त में वृद्ध वाचस्पति मिश्र (प्रथम) ने 'न्यायसूचीनिबन्ध' नाम का एक ग्रन्थ लिखा, जिसमें न्यायसूत्रों के शुद्ध पाठ का उद्धार किया और सूत्रों को, प्रकरणों को तथा अक्षरों तक को, गिन कर लिपिवद्ध किया। इसी से हमें मालूम होता है कि 'न्यायसूत्र' में ५ अध्याय, १० आह्निक, ८४ प्रकरण, ५२८ सूत्र, १९६ पद तथा ८३८५ अक्षर हैं। इस प्रकार की आपत्ति अन्य किसी भी दर्शन के सम्बन्ध में सुनने में भी नहीं आती।

इस प्रकार आज जो 'न्यायशास्त्र' या 'न्यायसूत्र' हमारे सामने है उसकी उत्पत्ति हुई, यह अनुमान किया जाता है।

साहित्य

आधुनिक न्यायशास्त्र के प्रवर्तक गौतम थे जो ईसा के पूर्व ६ठी सदी में मिथिला में उत्पन्न हुए थे। इन्होंने स्थूल जगत् के तत्त्वों पर विचार किया और उनके ज्ञान के लिए प्रमाणों का निरूपण किया। इन का एकमात्र ग्रन्थ है 'न्यायसूत्र'। यद्यपि

इस ग्रन्थ का लक्ष्य है निश्चयस्य या परम तत्त्व की प्राप्ति तथापि विनय रूप से यह प्रमाणों के द्वारा तर्क करने की गंगा देता है। इसी लिए 'यायसूत्र' के रचयिता इस शास्त्र के 'यायशास्त्र', 'तन्शास्त्र' आदि नाम हैं। इन ग्रन्थों के ही आधार पर समस्त 'यायशास्त्र' का विस्तृत साहित्य लिखा गया है।

इस ग्रन्थ या शास्त्र का मुख्य लक्ष्य है प्रमाण और प्रमेय के विनय ज्ञान से निश्चयस्य को प्राप्त करना किन्तु जब तक 'संग्रह' प्रयोजन 'दृष्टान्त सिद्धान्त', अवयव तक निगम, वा- 'जल्प वितरण हेतुभास, 'यायशास्त्र' के छल जाति तथा निग्रहस्थानों का विनय रूप से ज्ञान नहा पद्या होमा सब तक प्रमेय का ज्ञान अच्छी तरह से नहीं हो सकता। अतएव गौतम ने कहा है कि उपयुक्त सोनह पदार्थों के तत्त्वज्ञान से मुक्ति मिलती है। इस शास्त्र में इन सोनह पदार्थों के लक्षणा की प्रमाणों के द्वारा परीक्षा की गयी है।

पूर्व में इस ग्रन्थ पर अनक व्याख्याएँ लिखी गयी थी किन्तु वास्तविकता का भाष्य सब से प्राचीन व्याख्या है जो आज उपलब्ध है। इनका समय सम्भव ईसा के पूर्व दूसरी सदी कहा जा सकता है। 'भाष्य' के ऊपर उदयोत्तरकराचार्य ने अति विस्तृत 'वार्तिक' लिखा जिसमें उन्होंने कहा है कि 'दिडनाग आदि बौद्ध कृताधिको के ज्ञान को दूर करने के लिए मने यह ग्रन्थ लिखा है'। ६ठी सदी में यह उत्पन्न हुए थे। बौद्धमत का इस ग्रन्थ में बहुत प्रोत्त लण्डन है।

वाचस्पति मिश्र (प्रथम) मिथिला के बहुत बड़े विद्वान थे। इन्होंने सभी दशनों पर टीकाएँ लिखी हैं। 'यायसूचीनिबन्ध' की रचना उनके ८९८ अथवा ९७६ ई० में की गई थी। इन्होंने विद्वानों को 'सर्वतन्त्रस्यतन्त्र' कहते हैं। उदयोत्तरकर के वार्तिक पर तात्पर्यटीका इन्होंने लिखी है। इसके मंगलाचरण में वाचस्पति ने लिखा है—

इच्छामि किमपि पुण्यं दुस्तरं दुर्निबन्धपक्वमनानाम् ।

उदयोत्तरकराचार्यो नाम तज्जितरत्नीनां समद्वरणात् ॥

इससे यह स्पष्ट होता है कि वौद्ध नैयायिकों के द्वारा 'न्यायशास्त्र' की बहुत दुर्दशा हुई थी और वाचस्पति ने वौद्धों के मत का खण्डन कर 'न्यायशास्त्र' की रक्षा करने के ही लिए तात्पर्यटीका लिखी थी। इसी से यह भी स्पष्ट है कि वौद्धों के साथ इन लोगों का कितना शास्त्र-विचार चला करता था।

दसवीं सदी में मिथिला के 'करिओन' गाँव में उदयनाचार्य का जन्म हुआ था। इनके समान प्रौढ़ विद्वान् भारतवर्ष में बहुत विरले ही हुए हैं। इन्होंने 'तात्पर्यटीका' पर 'परिचुद्धि' नाम की बहुत विस्तृत व्याख्या लिखी है। 'न्यायकुसुमांजलि' में इन्होंने वौद्धों के मत का खण्डन कर 'ईश्वर' की पृथक् सत्ता का और 'आत्मतत्त्वविवेक' में 'आत्मा' की पृथक् सत्ता का अकाट्य युक्तियों के द्वारा निरूपण किया। ये इनके अति प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं। वौद्धों के मत के खण्डन में ये बहुत निपुण थे।

मध्य-काल में भास्वरवर्मा बहुत अच्छे नैयायिकों में गिने जाते थे। इनका 'न्याय-सार' एक अपूर्व ग्रन्थ है, उस पर इन्होंने स्वयं एक टीका भी लिखी है।

ग्यारहवीं सदी में जयन्तभट्ट बड़े प्रौढ़ नैयायिक हुए। इन्होंने कतिपय न्यायसूत्रों पर 'न्यायमंजरी' नाम की एक बड़ी टीका लिखी है। इनके अतिरिक्त अनेक विद्वानों ने न्यायसूत्र पर टीकाएँ लिखी हैं, जिन में कुछ तो अभी तक अप्रकाशित हैं।

प्राचीन न्याय का वरदराज मिश्र-रचित तार्किकरक्षा एक अपूर्व ग्रन्थ है। मल्लिनाथ ने इस पर सुन्दर टीका लिखी है।

इसी समय न्यायशास्त्र के इतिहास में एक बहुत बड़ा परिवर्तन हुआ। बारहवीं सदी में गंगेश उपाध्याय एक अद्वितीय विद्वान् मिथिला में हुए। इन्होंने 'गौतमसूत्र'

में से 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि' केवल एक मात्र सूत्र लेकर 'तत्त्वचिन्तामणि' नाम का एक विस्तृत ग्रन्थ लिखा।

उत्पत्ति

इस में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द, इन चारों प्रमाणों में से प्रत्येक प्रमाण के ऊपर भिन्न-भिन्न खण्ड में बहुत विस्तृत विचार है। प्रमाणसूत्र के आधार पर इस ग्रन्थ के लिखे जाने के कारण, इसे प्रमाणशास्त्र का मुख्य ग्रन्थ कह सकते हैं। इस ग्रन्थ की लेखन-शैली एक नवीन ढंग की है। इस शैली से, ज्योतिष शास्त्र को छोड़ कर, प्रायः अन्य सभी शास्त्रों की, विशेष कर व्याकरण तथा दर्शन की, लेखन-परिपाटी पूर्ण प्रभावित हुई। यह नवीन शैली 'नव्यन्याय' के नाम से प्रसिद्ध हुई। 'तत्त्वचिन्तामणि' नव्यन्याय का आदि ग्रन्थ माना गया। इसके पूर्व के 'न्यायसूत्र' के ऊपर लिखे गये सभी ग्रन्थ 'प्राचीनन्याय' के नाम से प्रसिद्ध हुए।

‘तत्त्वचिन्तामणि’ के ऊपर गंगे के पुत्र बट्टमान ने ‘प्रकाश’ नाम की टीका लिखी। तत्पश्चात् पक्षधर मिश्र (१५ वीं सदी) ने ‘आलोक’, वासुदेव मिश्र ने ‘न्यायसिद्धान्तसार’, रुचिरस मिश्र (१६वीं सदी) ने ‘प्रकाश’, रघुपति, भगीरथ, महेन्द्र ठाकुर, आदि विद्वानों ने साक्षात् या परम्परा-रूप में तत्त्वचिन्तामणि पर ग्रन्थ लिखे।

बाद की पक्षधर मिश्र के निष्ठा रघुनाथ गिरोमणि ने इस शास्त्र का प्रचार बंगाल में किया और नवद्वीप इसका केन्द्र बनाया गया। यहाँ मधुरानाथ जगदीश, गदाधर, आदि बड़े विद्वान हुए जिन्होंने तत्त्वचिन्तामणि का विशेष अध्ययन कर उस पर विस्तृत टीकाएँ लिखा।

इस ग्रन्थ के ऊपर साक्षात् तथा परम्परा-रूप में आज तक जितने ग्रन्थ लिखे गये हैं तथा लिख जा रहे हैं उतने ग्रन्थ किसी अन्य शास्त्र पर नहीं। इसका कारण है— बौद्धों के साथ प्रतिवाद। नव्य-न्याय के अध्ययन से बुद्धि बहुत नव्य तथा प्राचीन तीक्ष्ण होती है तर्क करने की सामर्थ्य बहुत बढ़ जाती है तथा बोल-चाल की दार्शनिक परिपाटी में विद्वान् प्रौढ़ हो जाते हैं। इनके साथ-साथ इस शास्त्र ने संस्कृत विद्या के अध्ययन की दृष्टि भी परिवर्तित कर दी। तर्क प्रधान होने पर भी ‘प्राचीन-न्याय’ का मुख्य लक्ष्य था मुक्ति, किन्तु ‘नव्य-न्याय’ का मुख्य उद्देश्य है ‘तुष्टि तक करना’। जो साधन था वही साध्य हो गया। ‘प्राचीन-न्याय’ का अध्ययन लोग भूल गये। ‘नव्य-न्याय’ के अध्ययन में एक प्रकार का आनन्द है तथा शास्त्राय विचार में जय-भराजय के लिए तर्क का क्षेत्र विस्तृत हो गया है। यद्यपि प्राचीन-न्याय में भी वाद सत्केन्द्र निग्रहस्थान तर्क के प्रमेय प्रधान रूप से जय-भराजय के लिए थे किन्तु बाद की उनका उपयोग जितना नव्य-न्याय में होना लगा उतना प्राचीन-न्याय में नहीं था। आधुनिक युग में भी जितने बुद्धिमान विद्यार्थी होते थे सभी नव्य-न्याय को ही पढ़ते थे। इसी शास्त्र के पढ़ने वालों का विद्व-मण्डली में आदर होता आया है। आज भी वह आदर पूर्वक है यद्यपि उच्च काटि के विद्वानों का आज पूर्ण अभाव है।

पदार्थ-निरूपण

विचार के लिए सभी शास्त्रों का एक अपना-अपना स्वतंत्र क्षेत्र है। अपन अपन दृष्टि-कोण से बिम्ब का देखते हुए चरम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए लोग अग्रसर होते हैं। प्रत्येक दृष्टि-कोण से जिनकी दूर तक जिज्ञासु की दृष्टि जाती है उतनी दूर में स्थित विषय का पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने पर ही साधक लोग उससे आग

जाने के लिए पैर उठा सकते हैं, ऊपर की दूसरी सीढ़ी पर चढ़ सकते हैं। प्रत्येक दर्शन में उतने ही विषयों पर, लक्षण और परीक्षा के द्वारा प्रमाण तथा तर्क के आधार पर, विचार किया गया है। तदनुसार न्यायशास्त्र में भी उपर्युक्त 'प्रमाण' आदि सोलह पदार्थों के ज्ञान से निश्चय की प्राप्ति होती है, ऐसा गौतम ने कहा है। उन पदार्थों का संक्षिप्त परिचय निम्नलिखित है—

प्रमाण—मन तथा चक्षु आदि ज्ञानेन्द्रियों के जिस व्यापार के द्वारा प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष किसी वस्तु का यथार्थ ज्ञान हो, उसे ही 'प्रमाण' कहते हैं।

उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि वस्तुओं के यथार्थ ज्ञान के लिए 'प्रमाण' होते हैं। इसलिए शास्त्र में निर्णीत विषयों का यथार्थ ज्ञान जितने 'प्रमाण' से हो सके,

प्रमाणों की संख्या उतने ही प्रमाणों की सख्या को उस शास्त्र में मानने की आवश्यकता होती है। अतएव यदि सभी वस्तुओं का ज्ञान एक ही प्रमाण से हो जाय तो दूसरे प्रमाण को मानने की आवश्यकता

नहीं है। इसी लिए 'चार्वाक' ने एक मात्र 'प्रत्यक्ष' को प्रमाण माना है, वैशेषिक तथा बौद्धों ने 'प्रत्यक्ष' और 'अनुमान' को, सांख्य ने 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान' तथा 'शब्द' को, प्रभाकर मिश्र मीमांसक (गुरुमत) ने 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान', 'शब्द', 'उपमान' तथा 'अर्थापत्ति' को; कुमारिल भट्ट मीमांसक तथा वेदान्तियों ने 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान', 'उपमान', 'शब्द', 'अर्थापत्ति' तथा 'अभाव' को एव पौराणिकों ने उपर्युक्त छ के अतिरिक्त 'सम्भव' और 'ऐतिह्य' को भी 'प्रमाण' माना है।

न्यायशास्त्र के 'प्रमेयों' को जानने के लिए चार ही प्रमाणों की आवश्यकता होती है। अतएव 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान', 'उपमान' तथा 'शब्द', इन चारों को न्यायशास्त्र ने 'प्रमाण' माना है।^१

'प्रमाण' के द्वारा जिन पदार्थों का यथार्थ ज्ञान हो वे ही 'प्रमेय' कहे जाते हैं, अर्थात् जो पदार्थ यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने के योग्य हो, वे 'प्रमेय' हैं। 'आत्मा', 'शरीर', 'इन्द्रिय', 'अर्थ', 'बुद्धि', 'मनस्', 'प्रवृत्ति', 'दोष', 'प्रेत्यभाव', 'फल', 'प्रमेय-निरूपण' 'दुःख' तथा 'अपवर्ग', ये चारह 'प्रमेय' न्यायशास्त्र में माने जाते हैं^२। इनका संक्षिप्त विवरण नीचे दिया जाता है—

^१ न्यायसूत्र, १-१-३।

^२ न्यायसूत्र, १-१-९।

(१) आत्मा—ज्ञान का जो अधिकारण हो वही 'आत्मा' है। सभी का द्रष्टा सभी का भोक्ता सबका नित्य तथा सबव्यापक 'आत्मा' है।^१ बाह्य इंद्रिया के द्वारा आत्मा का प्रत्यक्ष नष्ट होता। मानसिक प्रत्यक्ष भी सभी नष्ट मानते। अतएव इच्छा, द्वेष प्रयत्न सुख दुःख तथा ज्ञान-रूप लिङ्ग (हृत्) के द्वारा आत्मा के पथक अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। आत्मा 'गच्छ' यहाँ जीवात्मा के लिए आया है। यही 'बद्ध आत्मा' है। सुख-दुःख के बहिष्कार के कारण प्रत्येक 'गरीर' में भिन्न भिन्न जीवात्मा है वही उस 'गरीर' के सुख-दुःख की भोक्ता है। मुक्त होने पर भी जीवात्मा एक दूसरे से स्वतन्त्र रूप में भिन्न ही रहती है। इसी से स्पष्ट है कि न्यायिक लोग मुक्ति की दशा में भी अनेक जीवात्मा मानने वाले हैं।^२ 'न्यायमत' में ज्ञान का अधिकारण होने पर भी 'जीवात्मा स्वभाव से ज्ञान रहित है, अर्थात् स्वभावतः वह जड़ है। इसमें स्वभाव से चेतन्य नष्ट है। मन के बिना सयोग से उसमें ज्ञान उत्पन्न होता है। ज्ञान आत्मा का आगन्तुक धर्म है। यही कारण है कि श्रीहृष ने अपने 'नपथकचित' में न्यायिका का उपहास करते हुए कहा है—

‘मुक्तये यः शिलात्वात् नास्त्रभूवे सचेतसाम’ ।

और एक निरसी भक्त ने भी कहा है—

‘यत्तु ब्रह्मणेऽरभ्ये शिलात्वं भगवत्पदम् ।

न पुनर्वैगपिकीं मुक्तिं प्रापयामि ब्रह्मचरम् ॥

^१ न्यायभाष्य १.१.९।

^२ उद्देश मिथ—कनसेत्तान् आक मटर, परिच्छेद ११, पं० ३७२ ३७६।

^३ संग १७ ग्लोक, ७५।

आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में न्याय और वैगपिक में कोई अन्तर नहीं है। मुक्तावस्था में जीवात्मा सबल दुःखों से मुक्त होकर अपने स्वरूप में स्थित रहती है। उस समय उसमें ज्ञान सुख आदि भी नहीं रहते। अतएव वह एक प्रकार से प्रस्तर के समान जड़वत् पड़ी रहती है। उसमें कोई आनन्द नहीं कोई रस नहीं फिर साथ-ही उसी अवस्था की प्राप्ति के लिए क्यों बह्त् उठावे। यही यहाँ भक्त की प्रायना का अनिप्राय है।

ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, वर्म, अवर्म, सस्कार, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग और विभाग, ये जीवात्मा के 'गुण' हैं।^१ मनुष्य के कायिक, वाचिक तथा मानसिक बुरे और भले कार्यों से उत्पन्न बुरे और भले 'सस्कार' आत्मा में रहते हैं और ये 'सस्कार' मरने के समय जीवात्मा के साथ एक स्थूल शरीर को छोड़ कर दूसरे में प्रवेश करते हैं। इनके ही प्रभाव से जीवात्मा भोग करती है। आत्मा में परम महत् (सब से बड़ा) 'परिमाण', अर्थात् 'विभुत्व' है।

यहाँ इतना कह देना आवश्यक है कि 'जीवात्मा' विभु है, सर्वव्यापी है। इसी लिए यह कही जाती तो है नहीं, फिर 'एक' शरीर को छोड़ कर जीवात्मा दूसरे में प्रवेश करती है', यह किस प्रकार कहा जा सकता है? समाधान में यह कहना चाहिए कि 'सस्कार' आत्मा में रहता है, 'आत्मा' व्यापक है, अतएव प्रत्येक जीवात्मा के सभी 'सस्कार' सर्वत्र रहते हैं। नैयायिक 'मन' में तो 'सस्कार' स्वीकार करते नहीं। परन्तु स्थूल शरीर में रहते हुए 'मन' के साथ 'जीवात्मा' का सम्बन्ध होने पर 'जीवात्मा' के वे 'सस्कार' उद्बुद्ध होते हैं, तभी उस 'जीवात्मा' में भोग होता है। वस्तुतः एक शरीर को छोड़ कर दूसरे शरीर में प्रवेश 'मन' करता है। तथापि स्थूल बुद्धि वालों को समझाने के लिए 'जीवात्मा' के साथ 'सस्कार' जाता है, यह कहा जाता है। अतएव 'जीवात्मा' शब्द से यहाँ 'मन' समझना चाहिए।

- (२) शरीर—'शरीर' दूसरा प्रमेय है। हित की प्राप्ति और अहित को दूर करने के लिए जो क्रिया की जाय, उसे 'चेष्टा' कहते हैं। जिसमें यह चेष्टा रहे या जिसमें इन्द्रियाँ रहे या जिसमें जीवात्मा को सुख-दुःख का अनुभव हो, वही 'शरीर' है। इसे 'भोगायतन' भी कहते हैं।^२
- (३) इन्द्रिय—बाह्य जगत् के रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तथा शब्द, इन विषयों का जिससे ज्ञान हो, उसे ही 'इन्द्रिय' कहते हैं। इन्द्रियाँ दो प्रकार की हैं—बाह्येन्द्रिय और अन्तरिन्द्रिय। बाह्येन्द्रिय के पुन दो भेद हैं—

^१ प्रशस्तपादभाष्य, पृ० ७०।

^२ न्यायसूत्र, १-१-११।

ज्ञानद्रिय—चक्षु रसना, घ्राण, त्वक् तथा श्रोत्र एवं बर्मेन्द्रिय—वाक्, हस्त, पाद जननद्रिय तथा मल के बाहर होने की इन्द्रिय। अन्तरिन्द्रिय केवल मन है।

‘ज्ञानन्द्रियाँ’ क्रमशः तेजस जल, पृथिवी वायु तथा आकाश इत्यादि पाँच भूतों के स्वरूप हैं।

- (४) अयं—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तथा गन्ध ये ही पाँच न्यायमत में अयं कहलाते हैं। ये क्रमशः तेजस जल पृथिवी वायु तथा आकाश के विभिन्न गुण हैं।^१

‘मायभाष्यकार ने सुख तथा दुःख का कारण एवं ‘सुख तथा दुःख का कारण’ इस अयं में भी ‘अयं’ शब्द का प्रयोग किया है।’

वैशेषिक मत में तो द्रव्य गुण तथा कम इन तीनों को अयं कहते हैं।^२

- (५) बुद्धि—न्यायमत में बुद्धि उपलब्धि तथा ज्ञान ये तीनों पर्याय-वाचक शब्द हैं।

- (६) मनस—इसे अन्तरिन्द्रिय कहते हैं। सुख दुःख इच्छा द्वेष आदि आत्मा के गुणों का ज्ञान ‘मन’ के द्वारा होता है। मन अणु-परिमाण का है। अनन्त एक समय में यह मन एक ही स्थान पर रहता है। आत्मा तथा इन्द्रिय के साथ बिना मन का सम्बन्ध हुए ज्ञान नहीं उत्पन्न होता। अतएव एक साथ एक ही ज्ञान क्रमशः उत्पन्न होता है।

मन नित्य है। एक शरीर में एक ही मन रहता है। मरने के समय यह शरीर से बाहर निकल जाता है जिसे ‘उपसर्पण’ कम कहते हैं। वस्तुतः मन के निबलने को ही ‘मरण’ कहते हैं। दूसरे शरीर में वही मन प्रवेश करता है जिसे ‘अपसर्पण’ कम कहते हैं। मोक्ष की दशा में भी

^१ मायसूत्र १११२१४।

^२ ११११।

^३ वैशेषिकसूत्र, ८२५।

मायसूत्र १११५।

जीवात्मा के साथ एक 'मन' रहता ही है। यही 'मन' मोक्षावस्था में एक आत्मा को दूसरी आत्मा से पृथक् रखता है और इसी के कारण जीवात्मा और परमात्मा अलग-अलग रहते हैं। इसी के कारण मोक्षावस्था में भी न्यायमत में 'आत्मा' अनेक है।

- (७) प्रवृत्ति—कार्यिक, वाचिक तथा मानसिक जो क्रिया होती है, उसके आरम्भ को 'प्रवृत्ति' कहते हैं।
- (८) दोष—जिसके कारण 'प्रवृत्ति' हो वही 'दोष' है। राग, द्वेष तथा मोह के कारण हमारी सभी प्रवृत्तियाँ होती हैं। इसलिए राग, द्वेष तथा मोह को 'दोष' कहते हैं।
- (९) प्रेत्यभाव—मरने के पश्चात् दूसरे शरीर में जीवात्मा की स्थिति को 'प्रेत्यभाव' कहते हैं। 'परलोक' का होना इसी से प्रमाणित हो जाता है। इसी को फिर से जीवात्मा की उत्पत्ति भी कहते हैं।
- (१०) फल—सुख और दुःख का सवेदन होना ही 'फल' है। अपने अनुकूल भाव को 'सुख' तथा प्रतिकूल को 'दुःख' कहते हैं। हमारी क्रियाओं के सुख या दुःख ही फल हैं।
- (११) दुःख—इसे ही पीडा, ताप, क्लेश, आदि भी कहते हैं। सबको स्वयं इनका अनुभव होता है। इस ससार में कोई भी जीव दुःख से रहित नहीं है एव हमारी क्रियाओं के फल को भी दुःख से कभी मुक्ति नहीं है। अतएव न्यायशास्त्र में सुख को 'दुःख' के ही अन्तर्गत कहा है।
- (१२) अपवर्ग—'अपवर्ग' मोक्ष को कहते हैं, अर्थात् जीवात्मा के इक्कीस प्रकार के दुःख तथा दुःख के कारण जब नष्ट हो जायें, तभी वह जीवात्मा 'मुक्त' कहलाती है, अर्थात् इक्कीस प्रकार के दुःखों की आत्यन्तिकी निवृत्ति ही 'मोक्ष' है। शरीर, मनस् को लेकर छ इन्द्रियाँ तथा उन इन्द्रियों के छ रूप, रस आदि विषय एव उनके रूपज्ञान, रसज्ञान आदि छ ज्ञान तथा सुख एव दुःख, इन इक्कीसों से दुःख उत्पन्न होता है। इन्हीं के आत्यन्तिक नाश को 'मोक्ष' कहते हैं।

शास्त्र को पढ़कर उसके मर्म को समझने से जगत् के सभी पदार्थों का ज्ञान प्राप्त होता है। उन सभी पदार्थों में नाना प्रकार के दोषों को देखकर साधक ससार से

विरक्त होकर मोक्ष की इच्छा करता है। पश्चात् गुरु के उपदेश से योगशास्त्र में बड़े गये अष्टांग योग का अभ्यास कर 'ध्यान' तथा 'समाधि' मोक्षप्राप्ति की प्रक्रिया में पूर्ण परिपाक को प्राप्त कर साधक 'आत्मा' का साक्षात्कार करता है। साथ ही साथ उसके अविद्या अस्मिता (आत्मा और अनात्मा को एक मानना) राग द्वेष तथा अभिनिवेश (मृत्युभय),^१ ये पाँच क्लेश नष्ट हो जाते हैं। पश्चात् वह निष्काम कम करता है जिससे भविष्यत में उसके कमजोर 'संस्कार' नहीं उत्पन्न होते अर्थात् कम संचित नहीं होते। पूर्व-पूर्व जन्मों के कमजोर संस्कारों के या संचित कर्मों के फल को योगाभ्यास के प्रभाव से प्राप्त कर उन कर्मों के भोगने के योग्य भिन्न भिन्न शरीरों को 'काय ब्यूह' के द्वारा उत्पन्न कर कर्मों के भोग में तीव्रता को बना कर सभी योगों को भोग देने के पश्चात् पूर्व-कर्मों का नाश हो जाने से भविष्यत काल में होने वाले शरीरों के अभाव में, जब वर्तमान शरीर का भरण होता है तभी इक्कीस दुःखों की आत्यन्तिकी निवृत्ति होती है और साधक मुक्त हो जाता है।^२ इसी बात को गौतम ने भी कहा है—मिथ्याज्ञान का नाश होने से राग द्वेष आदि दोषों का नाश होता है पश्चात् प्रवृत्ति नहीं होनी, फिर जन्म ही नहीं रहना पड़ता और अन्त में दुःख का नाश होने से मुक्ति मिलती है।^३

एही कारणों से प्रमत्त के यथायत्न ज्ञान की प्राप्ति के लिए योगशास्त्र का अध्ययन करना आवश्यक है। इहा के ज्ञान के द्वारा इस जगत के पदार्थों का सर्वज्ञान हो जाता है और पश्चात् साधक 'आत्मा' की खोज में अग्रसर होता है। परन्तु इनके यथायत्न ज्ञान के लिए सत्य से लेकर निष्कलस्वभाव पयन्त चौदह पदार्थों का एक प्रमाणों का भी ज्ञान आवश्यक है। अतएव अति सन्तप में इनका भी विवरण यहाँ देना आवश्यक है।

३ सञ्चय—किसी एक वस्तु में यदि दो भिन्न पदार्थों के समान घन पाये जाय और उन दोनों को धरस्वर पक्क कर देने मात्र एक भी घन न पाया जाय तो उसमें 'सञ्चय' उत्पन्न होता है। जैसे—अधकार के कारण एक लड़ी हुई लम्बायमान वस्तु में गाला-पत्र रहित वक्ष (स्थाणु) तथा पुरण के होने

^१ पातञ्जल योगसूत्र, २३९।

^२ योगसूत्र तथा भाष्य, ४२३८४६, केशव मिश्र—तकमापर, पृष्ठ ९१९२, पराङ्गपे का संस्करण।

^३ योगसूत्र, ११२।

का 'सन्देह' होता है। 'संशय' में समान बल वाले दो प्रकार के उभय-कोटि ज्ञान साधक के सामने उपस्थित होते हैं। 'संशय' के बिना कोई तर्क आरम्भ नहीं होता और न तो कोई निर्णय ही किया जा सकता है। न्यायशास्त्र में यही इसका महत्त्व है।

४ प्रयोजन—जिससे प्रेरित होकर कार्य करने में लोग प्रवृत्त हो, उसे 'प्रयोजन' कहते हैं।

५ दृष्टान्त—इसे 'उदाहरण' भी कहते हैं। किसी बात के साधन के लिए इसका उद्धरण दिया जाता है। जिस बात में पक्ष और विपक्ष दोनों दलों का एक मत हो, वही दृष्टान्त के रूप में उद्धृत हो सकता है।

६ सिद्धान्त—प्रमाणों के द्वारा किसी बात को मान लेना कि 'यह ऐसा है,' इसे ही 'सिद्धान्त' कहते हैं।

७ अवयव—अनुमान की प्रक्रिया में जितने वाक्यों का प्रयोग करना पड़ता है, वे सब 'अवयव' कहलाते हैं।

विचार करने पर मालूम होता है कि ये अवयव-रूपी वाक्य सब न्यायमत में स्वीकृत प्रमाणों के प्रतीक हैं।

'अनुमान' के दो भेद होते हैं—'स्वार्थानुमान' (अपने लिए अनुमान करना) तथा 'परार्थानुमान' (दूसरो को समझाने के लिए अनुमान करना)।

परार्थानुमान में पाँच वाक्य होते हैं, जैसे—

(१) प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है। यह 'शब्द' प्रमाण है।

(२) हेतु—क्योंकि (पर्वत में) धूँआँ है। यह 'अनुमान' प्रमाण है।

(३) उदाहरण या दृष्टान्त—जैसे रसोई घर, जहाँ धूम के साथ आग देखी जाती है। यह 'प्रत्यक्ष' प्रमाण है।

(४) उपनय—'जहाँ धूम है वहाँ आग है', इस प्रकार के अविनाभाव-सम्बन्ध से युक्त 'धूम' पर्वत में है। यह 'उपमान' प्रमाण है।

(५) निगमन—अतएव पर्वत में आग है—इस वाक्य में सभी प्रमाणों का एक ही विषय में सामर्थ्य का प्रदर्शन होता है।

इन पांचो वाक्या में 'यायमत' के सभी प्रमाणा का एकर सभावना है। अतएव इन पांचा अवयवों का समूह को 'परम न्याय' कहते हैं। इसी लिए वात्स्यायन न कहा है कि प्रमाणा के द्वारा अथ की परीक्षा हो 'याय' है।^१

८ 'तक'—तत्त्वज्ञान की प्राप्ति के लिए प्रमाणा का सहायक 'तक' कहलाता है।

९ निणय—किसी विषय के सम्बन्ध में पक्ष और विपक्ष को लेकर विचार करने के पक्षान जिस विषय पर दोनों पक्षों का विचार स्थिर हो जाय उस 'निणय' कहते हैं। यही तो तत्त्वज्ञान है। निणय पर पहुँच जाने से एक पक्ष का विचार माना जाता है दूसरे का खण्डित हो जाता है।

१० बाध—तत्त्वज्ञानासा के लिए दो या उनसे अधिक व्यक्तियों के बीच में जो 'कथा' अर्थात् पक्ष और प्रतिपक्ष के रूप में विचार-विनिमय हो उसे 'बाध' कहते हैं। इसमें हार-जीत का विचार नहीं रहता। जैसे—गुरु तथा शिष्य के बीच में शास्त्र के सम्बन्ध में कोई विचार हो।

११ जल्प—जिस 'कथा' के द्वारा वाक्यों के सन्दर्भ में दो या उनसे अधिक व्यक्ति पक्ष तथा प्रतिपक्ष का अवलम्बन कर एक पक्ष का साधन तथा दूसरे पक्ष का खण्डन करें एक छल, जाति और निग्रहस्थान का जिस 'कथा'-सन्दर्भ में प्रयोग किया जाय उसे 'जल्प' कहते हैं।

१२ वितण्डा—जिस जल्प में किसी भी पक्ष का स्थापन न किया जाय उसे 'वितण्डा' कहते हैं। वितण्डा को अवलम्बन करने वाले 'वतण्डिक' कहलाते हैं। ये सभी के पक्षों का खण्डन करते हैं किन्तु अपना कोई भी सिद्धान्त या पक्ष स्वीकार नहीं करते। जैसे श्रीहृष्य रचित खण्डनखण्ड साध में श्रीहृष्य न अपने को 'वतण्डिक' के रूप में दिखाया है।

१३ हेत्वाभास—हेतु के समान मालूम हो किन्तु उस हेतुवाक्य में कोई न कोई दोष अवश्य हो उसे 'हेत्वाभास' कहते हैं।

^१ न्यायभाष्य १११।

^२ अनेक वक्ताओं के मध्य में पुनः तथा उत्तर-पक्ष के रूप में प्रयोग किए गये वाक्यों के सन्दर्भ को 'कथा' कहते हैं।

१४ छल—किसी वक्ता के कथन के अभिप्राय को उलट कर उन वाक्य के अर्थ को अनर्थ में परिवर्तित कर देना 'छल' है।

१५ जाति—साधर्म्य और वैधर्म्य के द्वारा किसी वाक्य में दोष बताना 'जाति' कहलाता है। एक प्रकार से यह मिथ्या उत्तर देना है।

१६ निग्रहस्थान—किसी वाक्य-मन्दर्भ में वादी तथा प्रतिवादी के विपरीत ज्ञान एवं अज्ञान को 'निग्रहस्थान' कहते हैं।

इन सोलह पदार्थों का सब तरह से ज्ञान प्राप्त करने से नि श्रेयस् की प्राप्ति होती है, अर्थात् न्यायशास्त्र के अनुसार 'परम तत्त्व' का ज्ञान होता है। इन पदार्थों में 'जल्प' से लेकर 'निग्रहस्थान' पर्यन्त जितने पदार्थ हैं, उनका मुख्य लक्ष्य है—विपक्षियों के प्रतिपादन में दोष का उद्घाटन करना और उनका खण्डन करना तथा अपने सिद्धान्त की रक्षा करना। मालूम होता है कि बौद्धों के साथ तर्क-वितर्क करने के लिए ही गौतम ने न्यायशास्त्र में इन पदार्थों का समावेश किया।

ज्ञान और प्रमाण

ऊपर कहा गया है कि पदार्थों के 'ज्ञान' से 'निःश्रेयस्' की प्राप्ति होती है। अब यहाँ विचार करना है कि 'ज्ञान' किसे कहते हैं और उसकी उत्पत्ति किस प्रकार होती है? न्यायशास्त्र में 'ज्ञान' जीवात्मा का 'विशेषगुण' है। चक्षु, रसना, घ्राण, त्वक् तथा श्रोत्र, इन पाँचों इन्द्रियों के द्वारा एव मनस् की सहायता से आत्मा में 'ज्ञान' उत्पन्न होता है। यह 'ज्ञान' आत्मा का आगन्तुक धर्म है, स्वाभाविक नहीं।

'ज्ञान' दो प्रकार का है—स्मरणरूप तथा अनुभवरूप। किसी वस्तु का जब अनुभवरूप ज्ञान होता है, तो वह तीन क्षणों के बाद नष्ट हो जाता है। परन्तु उस

ज्ञान के भेद ज्ञान का एक संस्कार 'आत्मा' पर अंकित हो जाता है।

प्रत्येक ज्ञान का पृथक्-पृथक् संस्कार होता है। ज्ञान के तारतम्य के अनुसार कोई संस्कार दृढ और तीक्ष्ण होता है और कोई चञ्चल तथा मन्द। किन्तु एक भी संस्कार नष्ट नहीं होता। पुनः कालान्तर में या दूसरे जन्म में सादृश्य-

दर्शन, आदि अनेक कारणों से वे संस्कार क्रमशः उद्बुद्ध होते

हैं और 'स्मरणरूप' में पुनः उसी मनुष्य की आत्मा में उपस्थित हो जाते हैं। यही स्मरणरूप ज्ञान है। इस ज्ञान में ज्ञात वस्तु का ही पुनः ज्ञान होता है। अतएव न्यायमत में इसे 'प्रमा' (अर्थात् यथार्थज्ञान) नहीं कहते।

स्मृति स भिन्न ज्ञानेन्द्रिय तथा वस्तु के सया स सामान या परम्परा-रूप में जो ज्ञान उत्पन्न हो उसे 'अनुभव ज्ञान' कहते ह। इसे ही 'प्रमाण' या 'अनुभवात्मक ज्ञान' अर्थात् यथाय ज्ञान कहते ह।

जसी वस्तु हो उसे उसी प्रकार जानना यथाय ज्ञान है अर्थात् घट को घट ही जानना सप को सप ही जानना यथाय ज्ञान है। जो वस्तु जिस प्रकार की हो उस उस रूप में न जानना या उस दूसरे रूप में जानना यथाय एव 'अयथाय ज्ञान' है। जैसे—अधकार में 'रस्ती को सप जानना या सीप को चानी समझना, 'गरीर' की आत्मा समझना य सभी 'अयथाय ज्ञान' ह।

न्यायमत में सशय, विपरीत ज्ञान तथा तक इन तीनों को अयथाय ज्ञान माना है अर्थात् इन तीनों से निश्चित ज्ञान नहीं होता। जो निश्चित ज्ञान हो वही यथाय ज्ञान' या 'प्रमाण' है।

यथाय अनुभव चार प्रकार के होते ह—प्रत्यक्ष, अनुमिति' उपमिति तथा शब्द। यहाँ इन चारों का संक्षेप में विवरण देना आवश्यक है। इन चारों ज्ञानों को उत्पन्न करने में सबसे अधिक जा साधक हा वह 'प्रमाण' कहा जाता है।

प्रत्यक्ष प्रमाण

ज्ञानेन्द्रिय और किसी वस्तु के सन्निकष स साक्षात् जो यथाय अनुभव उत्पन्न हो उस प्रत्यक्ष' ज्ञान कहते ह। इस ज्ञान को उत्पन्न करने में जो सबसे अधिक साधक हो, वही प्रत्यक्ष प्रमाण' है। जैसे—किसा पुस्तक का साक्षात् अनुभव सभी होता है जब हमारी आँखें अर्थात् चक्षुरूपी ज्ञानेन्द्रिय का उस पुस्तक के साथ साक्षात् सम्बन्ध हो। इस सम्बन्ध से उत्पन्न जो ज्ञान हो उस 'वास्तव प्रत्यक्ष' कहते ह। इसी प्रकार रसनन्द्रिय के साथ साक्षात् सम्बन्ध होने से उत्पन्न ज्ञान 'रासन प्रत्यक्ष' के भेद प्रत्यक्ष, घ्राणन्द्रिय के सम्बन्ध से 'घ्राणज प्रत्यक्ष', त्वगिन्द्रिय के सम्बन्ध से 'त्वाच प्रत्यक्ष', तथा श्रोत्रन्द्रिय के सम्बन्ध से 'श्रोत्रज प्रत्यक्ष', ये पाँच प्रकार के प्रत्यक्ष' होते ह। य सभी वास्तव प्रत्यक्ष' कहे जाते ह।

इसा प्रकार 'मन' भी एक इन्द्रिय है। इसके सामान् सम्बन्ध से सुख, दुःख ज्ञान, इच्छा द्वेष धम अधम, आदि का जो ज्ञान होता है उसे भी 'प्रत्यक्ष ज्ञान' कहते ह परन्तु यह मानसिक प्रत्यक्ष' कहा जाता है।

वाह्य प्रत्यक्ष के दो भेद हैं—निर्विकल्पक तथा सविकल्पक । वाह्य इन्द्रिय का जब अपने विषय के साथ साक्षात् सन्निकर्ष होता है, तब सबसे पहले 'आत्मा' में एक ज्ञान उत्पन्न होता है, जो 'सम्मुख' या 'अव्याकृत' ज्ञान कहा जाता है । इस ज्ञान में केवल 'उस वस्तु का होना' इतने का ही भान होता है, परन्तु उस वस्तु में कौन-सा गुण है, उसका क्या नाम है, इत्यादि किसी प्रकार का विशेष ज्ञान नहीं होता । हर प्रकार के गुण तथा धर्म से रहित केवल वस्तु की स्थिति मात्र का आभास इस अवस्था में होता है । इस ज्ञान के सम्बन्ध में कुछ भी नहीं कहा जा सकता । गुण आदि विकल्पों से रहित होने के कारण इसे 'निर्विकल्पक ज्ञान' कहते हैं । वास्तविक प्रत्यक्ष ज्ञान तो यही है । इसे ही गौतम ने अपने सूत्र में 'प्रत्यक्ष' माना है । वीद्वा ने भी इसी को प्रत्यक्ष कहा है ।

किन्तु इस व्यावहारिक जगत् में ज्ञान का उपयोग व्यवहार के लिए भी होता है । 'निर्विकल्पक' ज्ञान से तो कोई भी व्यवहार नहीं चल सकता । इसलिए उस ज्ञान को व्यवहार के योग्य बनाने के लिए न्यायमत में कहा जाता है कि उत्पन्न होने के प्रथम क्षण में तो प्रत्येक वस्तु का 'ज्ञान' नाम, जाति, गुण, आदि विकल्पों से रहित, अर्थात् निर्विकल्पक ही होता है । बाद को दूसरे क्षण में उस ज्ञान में उस वस्तु के नाम, जाति, आकृति, गुण, आदि विकल्पों का भी ज्ञान होता है और वही 'निर्विकल्पक' ज्ञान वाक्यों के द्वारा व्यवहार के लिए प्रकट किया जाता है । इसे 'सविकल्पक ज्ञान' कहते हैं । कहने का अभिप्राय यह है कि इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से प्रथम क्षण में जो ज्ञान होता है, वह, मूक पुरुषों के ज्ञान के समान, व्यवहार में नहीं लाया जा सकता है, परन्तु पश्चात् दूसरे क्षण में जो ज्ञान होता है, वह शब्दों के द्वारा व्यवहार में लाया जा सकता है ।

ऊपर कहा गया है कि प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए इन्द्रिय और अर्थ का 'सन्निकर्ष' आवश्यक है । ये सन्निकर्ष छ प्रकार के हैं—'संयोग', 'संयुक्त-समवाय', 'संयुक्त-समवेत-समवाय', 'समवाय', 'समवेत-समवाय' तथा 'विशेषण-सन्निकर्ष के भेद विशेष्य-भाव' ।

(१) संयोग—चक्षु के साथ पुस्तक का जो सम्बन्ध होता है, उसे 'संयोग' कहते हैं । 'चक्षु' द्रव्य है और 'पुस्तक' भी द्रव्य है । द्रव्यों में 'संयोग' सम्बन्ध होता है ।

(२) संयुक्त-समवाय—चक्षु के द्वारा पुस्तक तथा पुस्तक के 'रूप' का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है । इससे स्पष्ट है कि चक्षु के साथ 'पुस्तक-रूप' का भी सन्निकर्ष होता है, किन्तु यह सन्निकर्ष साक्षात् नहीं होता । 'रूप'

पुस्तक में है। अतएव पुस्तक के द्वारा चक्षु रूप के साथ सन्निरुद्ध होना है अर्थात् चक्षु और पुस्तक में 'सयोग' सम्बन्ध होता है। 'पुस्तक' गुण को रखने वाली अर्थात् 'गुणी' है तथा पुस्तक-रूप उस पुस्तक का गुण है। ये 'गुण-गुणी' होने के कारण 'अपुतसिद्ध' ह और इन दोनों में 'समवाय' सम्बन्ध है। इसलिए 'चक्षु' को पुस्तक-रूप के साथ 'सयोग + समवाय' अर्थात् 'सयुक्त-समवाय' सम्बन्ध होने से आत्मा 'पुस्तक' रूप का प्रत्यक्ष ही प्रमाण के द्वारा 'ज्ञान' प्राप्त करती है।

- (३) सयुक्त-समवेत समवाय—प्रत्येक व्यक्ति में एक जाति रहती है। इसी जाति के द्वारा एक विभाग की वस्तु दूसरे विभाग से पक्क की जाता है। जैसे—घट में एक जाति है—घट+त्व (घटत्व)। इससे द्वारा ही घट' पट से भिन्न कहा जाता है क्योंकि 'पट' में एक भिन्न जाति है—पट+त्व (पटत्व)। इस जाति' को त्व या ता के द्वारा प्रकट करते हैं। इस प्रकार की जाति कुछ स्थानों को छोड़कर अन्यत्र सभी में है। जैसे—पुस्तकत्व पुस्तकरूपत्व इत्यादि।

प्रत्यक्ष ज्ञान में यह देखा जाता है कि जिस इन्द्रिय से जिस वस्तु का ज्ञान होता है उसी इन्द्रिय से उसकी 'जाति' तथा उसके अभाव का भी ज्ञान होता है। अर्थात् चक्षुरूप इन्द्रिय से पुस्तक का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है साथ ही साथ पुस्तकत्व का तथा पुस्तकरूपत्व का भी ज्ञान होता है। विचारणीय विषय यह है कि प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिय और अर्थ का सन्निकष होता आवश्यक है तस्मात् चक्षु इन्द्रिय के साथ पुस्तक-रूप-त्व का भी सन्निकष होता है। यह सन्निकष साक्षात् नहीं है। यह परम्परा सन्निकष है। चक्षु के साथ पुस्तक का सयोग सम्बन्ध चक्षु के साथ पुस्तक-रूप

'उन दो पदार्थों को 'अपुतसिद्ध' कहते हैं जिन दो पदार्थों में एक, अपनी स्थिति की अवस्था में, दूसरे के आश्रित होकर ही अपने अस्तित्व को रख सकता है—ययोद्वयोभ्यो एकमपराधितमेवावतिष्ठते तावेवाप्यतसिद्धौ । जैसे—अवयव और अवयवी गुण और गुणी क्रिया और क्रियावान जाति और ध्यस्त तथा विनाय और नित्य इन्द्रिय ये 'अपुतसिद्ध' हैं। इनमें परस्पर 'समवाय' सम्बन्ध है।

'व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्वं सकरोऽपानवत्प्रति ।

रूपहानिरसबन्धो जातिबाधकसग्रह'—उदयनाचार्य—किरणावली ।

का 'संयुक्त-समवाय' तथा 'चक्षु' के साथ 'पुस्तक-रूप-त्व' का 'संयुक्त-समवेत-समवाय' सम्बन्ध है। क्योंकि 'जाति' और 'व्यक्ति' 'अयुतसिद्ध' हैं, इनमें 'समवाय' सम्बन्ध है।

(४) समवाय—'कान' से 'शब्द' का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। इसलिए 'कान' और 'शब्द' में 'सन्निकर्ष' होना आवश्यक है। 'कान' को तर्कशास्त्र में 'आकाश' मानते हैं। 'शब्द' 'आकाश' का विशेष गुण है। 'आकाश' द्रव्य है और 'शब्द' उसका विशेष गुण है। इन दोनों में गुण-गुणी-भाव है। ये 'अयुतसिद्ध' हैं। अतएव इनमें 'समवाय' सम्बन्ध है। तस्मात् 'कान' समवाय सम्बन्ध के द्वारा 'शब्द' का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करता है।

(५) समवेत-समवाय—ऊपर कहा गया है कि प्रत्येक 'व्यक्ति' में एक 'जाति' रहती है, तस्मात् 'शब्द' में भी 'शब्द+त्व' जाति है और 'कान' से ही उस 'शब्दत्व' का भी प्रत्यक्ष होता है। शब्द और शब्दत्व में व्यक्ति और जाति का सम्बन्ध होने से ये 'अयुतसिद्ध' हैं। अतएव इनमें 'समवाय' सम्बन्ध है। अब 'कान' के साथ 'शब्द' का 'समवाय' सम्बन्ध तथा 'शब्द' के साथ 'शब्दत्व' का 'समवाय' सम्बन्ध है। तस्मात् 'कान' के साथ 'शब्दत्व' का 'समवाय-समवाय', अर्थात् 'समवेत-समवाय' सम्बन्ध है।

(६) विशेषण-विशेष्य-भाव—उपर्युक्त पाँच प्रकार के सन्निकर्षों से 'भाव' पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। 'अभाव' का भी ज्ञान प्रत्यक्ष से होता है। इसके लिए न्यायमत में 'विशेषण-विशेष्य-भाव' सम्बन्ध माना गया है।

किसी वस्तु का न होना, उस वस्तु का 'अभाव' कहा जाता है। जैसे—'पुस्तक' का मेज पर न होना, मेज पर 'पुस्तक का अभाव' कहा जाता है। जिस इन्द्रिय से जिस वस्तु का प्रत्यक्ष हो, उसी इन्द्रिय से उस वस्तु के 'अभाव' का भी प्रत्यक्ष होता है। 'पुस्तक' का प्रत्यक्ष 'चक्षु' से होता है। तस्मात् 'पुस्तक के अभाव' का भी प्रत्यक्ष ज्ञान 'चक्षु' से ही होगा। पुस्तक और पुस्तकाभाव में एक 'भाव' द्रव्य है और दूसरा 'अभाव'-रूप पदार्थ है। अतएव इन दोनों में उपर्युक्त पाँच प्रकार के सन्निकर्ष नहीं हो सकते।

इसलिए तर्कशास्त्र में 'अभाव' के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए 'विशेषण-विशेष्य-भाव' नाम का एक छठा सम्बन्ध स्वीकार किया गया है।

पुष्पकामात्र मेघ पर है, अथवा 'पुष्पकामात्र मेघ का विरोध है और मेघ विनाश्य है। इसलिए इन दोनों में 'विरोध विनश्य भाव' सम्बन्ध है और इसी सम्बन्ध के द्वारा चक्षु को पुष्पकामात्र का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।

मीमांसका का कहना है कि 'सम्बन्ध' को एक 'उपपाधिक' तथा सम्बन्धिता संभिन होना चाहिए। ये तीनों बातें विरोध विनाश्य भाव में नहीं हैं। इसलिए यह सम्बन्ध ही नहीं हो सकता। अतएव अभाव के ज्ञान के लिए मीमांसकों का मत एक पाचका प्रमाण माना जाय जिसे मीमांसक लोग 'अनुपलब्धि' या 'अभाव प्रमाण' कहते हैं।

तत्त्वास्तु ने व्यावहारिकता की प्रधानता को स्वीकार कर प्रथम प्रमाण के ही द्वारा अभाव का भी प्रत्यक्ष ज्ञान माना है। पार्वर्वा प्रमाण मानने की दृष्टि आवश्यकता ही नहीं है ज्ञान पर गौरव दोष होगा।

इसी प्रकार अथ ज्ञानद्रव्य से भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। ध्यान में रखना चाहिए कि चक्षुरिन्द्रिय से रूप तथा 'रूपवन' का रसत्रिन्द्रिय से रस तथा 'रसवन' का घ्राणद्रिय से गन्ध तथा 'गन्धवन' का ज्ञान होता है। इसी प्रकार इनके अभाव का भी ज्ञान अपनी-अपनी इन्द्रियों के द्वारा होता है।

इन सभी ज्ञानों में इन्द्रिय तथा अथ के अनिरिक्त मन तथा आत्मा का भी संयोग आवश्यक है। आत्मा ही तो ज्ञान का आधार है। ज्ञान आत्मा में ही उत्पन्न होता है। ज्ञान की उत्पन्न करने के लिए आत्मा के साथ मन-रूप इन्द्रिय का संयोग आवश्यक है। आत्मा त्रिभु है। अतएव मन के साथ उसका सम्बन्ध तो एक प्रकार से सत्य रहता ही है किन्तु उस 'संयोग-सम्बन्ध' से ज्ञान नहीं उत्पन्न होता। अथ के साथ सन्निरप्ट इन्द्रिय के माध्यम मन का संयोग होता है तब उक्त संयोग से अथ मन के माध्यम आत्मा का एक नवीन सन्निकष होने पर उस 'आत्मा' में उस अथ का ज्ञान उत्पन्न होता है।

प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए एक इन्द्रिय के साथ मन का संयोग सदैव रहना आवश्यक है। उस संयोग के बिना ज्ञान उत्पन्न नहीं होता। अतएव पुरातन् में जब मुनिगण दशा में मन प्रवेश करता है तब वहाँ ज्ञान नहीं होता क्योंकि वहाँ त्वगिन्द्रिय नहीं है।

ऊपर बाह्येन्द्रियों के द्वारा 'सन्निकर्षों' का विचार किया गया है। इसी प्रकार अन्तरिन्द्रिय 'मन' के द्वारा भी सुख, दुःख आदि का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। वहाँ भी ये ही सम्बन्ध होते हैं। सुख, दुःख आदि 'आत्मा' के गुण हैं, अर्थात् ये गुण सब 'आत्मा' में समवाय सम्बन्ध से हैं। अतएव मन का आत्मा के साथ 'संयोग', आत्मा के गुणों के साथ 'संयुक्त-समवाय', उन गुणों में रहने वाली 'जातियों' के साथ 'संयुक्त-समवेत-समवाय' तथा आत्मा में 'सुखामाव' आदि का 'विशेषण-विशेष्य-भाव' सन्निकर्ष के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।

अभी तक जिस प्रत्यक्ष प्रमाण का विचार किया गया है, वह 'लौकिक सन्निकर्षों' से उत्पन्न प्रत्यक्ष ज्ञान के सम्बन्ध में है। इनके अतिरिक्त विशेष ज्ञान के लिए तर्क-शास्त्र में कुछ 'अलौकिक सन्निकर्षों' का भी विचार किया गया है। उनका भी परिचय यहाँ देना अनुपयुक्त न होगा।

रसोई घर में धुआँ के साथ आग देखी जाती है। अन्यत्र भी अनेक स्थानों में धुआँ के साथ आग देखी जाती है। इस प्रकार अनेक स्थानों में धूम को आग के साथ देखकर तार्किक एक नियम बना लेते हैं कि 'जहाँ धूम है, वहाँ आग है'।

यहाँ प्रश्न है—कि जहाँ-जहाँ धूम को आग के साथ देखा, वहाँ तो सर्वत्र चक्षु और धूम का 'संयोग' सम्बन्ध है, अतएव उन स्थानों में धूम का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है और उसी से आग का भी ज्ञान होता है। परन्तु भूत, भविष्यत् एव अप्रत्यक्षीभूत वर्तमान धूमों के साथ तो चक्षु का 'संयोग' नहीं होता, फिर सभी धूमों के साथ 'आग' के होने की निश्चित व्याप्ति किस प्रकार स्थिर हो सकती है? अर्थात् सभी धूमों के साथ चक्षु का सम्बन्ध न होने पर सभी धूमों का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता।

इसके उत्तर में यह कहना है कि प्रथम बार जब एक 'धुआँ' का प्रत्यक्ष ज्ञान 'संयोग' सम्बन्ध से हुआ, उस ज्ञान में 'धुआँ' विशेष्य है और धुआँ में रहने वाला 'सामान्य' या 'जाति', अर्थात् 'धूमत्व' 'प्रकार' या 'विशेषण' है। यहाँ यह ध्यान में रखना है कि जिस समय आँख के साथ 'धुआँ' का 'संयोग सम्बन्ध' हुआ, उसी समय 'धूमत्व' के साथ भी आँख का 'संयुक्त-समवाय-सम्बन्ध' हुआ और 'धूमत्व' का प्रत्यक्ष ज्ञान भी हुआ। यह 'धूमत्व जाति' नित्य है और भूत, भविष्यत् सभी धूमों में विद्यमान है। इस 'धूमत्व जाति' से धूम कभी भी अलग नहीं हो सकता, अतएव रसोई घर

क घूम तथा घूमत्व को आस से देख कर सभी अविद्यमान घूमो का प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाता है। यह ज्ञान 'घूमत्व' सामान्य के साथ चक्षु का सम्बन्ध होने से होता है। अतएव इस सम्बन्ध को 'सामान्यलक्षणा' प्रत्यासत्ति (सम्बन्ध) कहने ह।

दूसरा अलौकिक सन्निकष है 'ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति'। लोक में शीखण्ड चन्दन को देखकर शीखण्ड-चन्दन में बहुत सुगन्धि है ऐसा ज्ञान होता है। यह ज्ञान चक्षुरिन्द्रिय के साथ शीखण्ड चन्दन के 'संयोग' से होता है। ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति किन्तु सुगन्धि का ज्ञान किस प्रकार हुआ यह शका मन में उत्पन्न होती है। चन्दन दूर है वहाँ से उसकी सुगन्धि घ्राण तक नहा पहुँच सकती। अतएव यह 'घ्राणज प्रत्यक्ष' नहीं कहा जा सकता।

इसके समाधान में कहा जाता है कि शीखण्ड-चन्दन का ज्ञान तो हमें 'चक्षु' और शीखण्ड चन्दन' के संयोग सहोता है और यह चन्दन है, इस ज्ञान के कारण ही हमें चन्दन की सुगन्धि का भी ज्ञान हो जाता है। अर्थात् चन्दन के ज्ञान से सुगन्धि का भी ज्ञान हो जाता है। यही 'ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति' है।

परन्तु सुगन्धि का ज्ञान तो सामान्यलक्षणा' से भी हो जाता है किन्तु 'सुगन्धत्व' का ज्ञान सामान्यलक्षणा' से नहा होता क्योंकि सुगन्धि के साथ चक्षु का सन्निकष नहीं होता। तस्मात् सुगन्धि में रहने वाले सामान्य' का ज्ञान 'ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति' से होता है। अतएव जहाँ 'सामान्यलक्षणा' से ज्ञान न हो वहाँ 'ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति' को स्वीकार करना आवश्यक है।

परमाणु का तथा अयःपरोक्षभूत वस्तुओं का ज्ञान हस्तमलम्बन योगिया को होता है। प्रत्यक्ष ज्ञान के साधक लौकिक उपायों की आवश्यकता योगिया को नहा होती। परन्तु उन्हें इन सबका प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। इस प्रकार योगज प्रत्यक्ष के ज्ञान की 'योगज' प्रत्यक्ष ज्ञान कहते ह। योगियों की सिद्धि के प्रभाव से प्रत्यक्ष रूप में ये ज्ञान साधारण या असाधारण सन्निकष के बिना ही जान ह।^१

अनुमानप्रमाण

जिस वस्तु के साथ इन्द्रियों का सन्निकष न हो वह 'परोक्ष' कहलाती है। जिस चिह्न या प्रक्रिया के द्वारा परोक्ष वस्तु का ज्ञान हो उसे 'अनुमान' कहते ह।

^१ द्रष्टव्य भाषापरिच्छेद कारिका ६३ ६६ तथा पापमुक्तावली।

'हेतु' या 'चित्त' या 'लिंग' के 'परामर्श' के द्वारा परीक्ष वस्तु का ज्ञान होना है। इसलिए 'लिंग-परामर्श' को 'अनुमान' कहते हैं।

जैसे—अपने या दूसरे के रसोई घर में बारंबार घुर्मा के माथ आग को देगकर देखने वाले के मन में 'जहाँ घुर्मा है, वहाँ आग है', इस प्रकार का एक ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। इसके बाद वह पुरुष जंगल में कभी जाता है तो अनुमान की प्रणाली उसे पर्वत में निकलता हुआ घुर्मा देख पड़ता है। तब उसे स्मरण होता है कि 'जहाँ घुर्मा हो, वहाँ आग होती है'। इसके बाद वह उसी पर्वत में पुन. घुर्मा को देखता है, किन्तु अब वह घुर्मा 'यत्र घूमः तत्र वह्निः' इस व्याप्ति से विशिष्ट है। अन्त में वह निर्णय करता है कि 'यहाँ आग है'। यही 'अनुमान' की पूरी प्रणाली है।

इसमें 'घुर्मा' 'लिंग' या 'हेतु' कहा जाता है। इसी के द्वारा 'माध्य' 'आग' का ज्ञान होता है। 'घुर्मा' के माथ आग का रहना एक प्रकार से घुर्मा और आग के बीच में एक 'स्वाभाविक सम्बन्ध' को प्रकट करता है। इसी 'स्वाभाविक सम्बन्ध' को 'व्याप्ति' कहते हैं। व्याप्ति को स्मरण करते हुए दूसरी बार घुर्मा को पर्वत में देखने के ज्ञान को 'परामर्श' या 'लिंगपरामर्श' कहते हैं। इस अनुमान में 'पर्वत' 'आश्रय' या 'पक्ष' कहा जाता है। 'आग' को 'माध्य' तथा 'घुर्मा' को 'लिंग' कहते हैं। 'रसोई-घर' को 'दृष्टान्त' कहते हैं, इसे 'सपक्ष' भी कहते हैं। इसके दो भेद हैं—'अन्वय' और 'व्यतिरेक'। व्यतिरेक अनुमान के उदाहरण को 'विपक्ष' कहते हैं। इस अनुमान का पूरा रूप है, जैसा कि पहले भी कहा गया है—

प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है,

हेतु—क्योंकि (पर्वत में) घुर्मा है।

दृष्टान्त—जहाँ घुर्मा है, वहाँ आग है, जैसे—रसोईघर (अन्वय), जहाँ आग नहीं है, वहाँ घुर्मा नहीं है, जैसे जलाशय (व्यतिरेक),

उपनय—इस पर्वत में (व्याप्ति-विशिष्ट) घुर्मा है,

निगमन—इसलिए पर्वत में आग है।

इस 'अनुमान' के दो मुख्य अंग हैं—'व्याप्ति' और 'पक्षधर्मता', अर्थात् व्याप्ति से युक्त 'हेतु' का 'पक्ष' में होना। 'पक्षधर्मता' के ज्ञान को 'परामर्श' कहते हैं। इस अनुमान में तीन बार 'लिंग' का दर्शन होता है। प्रथम बार घुर्मा का दर्शन 'रसोई-

घर में हुआ द्वितीय बार पवन में और तृतीय बार उसी पवन में आग से व्याप्त धुआँ का दर्शन होता है और इससे पञ्चात हा 'अनुमिति' हो जाती है। अतएव 'ततीयस्तिगपरामना अनुमानम्'—अनुमान का स्मरण किया जाता है। उपर्युक्त पाँच अवयवों से युक्त अनुमान के स्वरूप को गौतम ने 'परम-याय' कहा है क्योंकि इन पाँच वाक्यों में चारों प्रमाणा का समावेश है। अर्थात् एक प्रकारसे अनुमिति अर्थात् अनुमान के द्वारा निर्णीत विषय सभी प्रमाणा के आचार पर निर्भर है।

अनुमान के भेद—एक प्रकार से अनुमान के भेद ऊपर कहे जा चुके हैं। अन्य प्रकार से भी इससे भेद किये जाते हैं जस—

(१) पूर्ववत्—पूर्व अर्थात् 'पहले, अर्थात् कारण'। पहले के अनुसार जो अनुमान हो अर्थात् कारण से कार्य व अनुमान को 'पूर्ववत्' अनुमान कहते हैं। जसे—मय को जल से भरा हुआ देखकर घटि हागी' ऐसा कोई अनुमान करे तो उसे 'पूर्ववत्' अनुमान कहेंगे।

(२) नैपवत्—नैप अर्थात् कार्य'। कार्य को देखकर 'कारण' के अनुमान का 'नैपवत्' कहते हैं। जसे—नदी में जल के आधिक्य तथा बग को देखकर कही घटि हुई होगी, ऐसे अनुमान को 'नैपवत्' कहते हैं।

'नैपवत्' का दूसरा भी अर्थ 'आस्वकारा' ने किया है। प्रसक्त अर्थात् सम्भावितता का प्रतिषेध किये जाने पर अर्थ सम्भावित पण्य व न रहन पर जो बच जाय उसे 'नैप' कहते हैं। इस शब्द के द्वारा जो अनुमान किया जाय वह 'नैपवत्' अनुमान कहा जाता है। जस—विशेष गुण हाने के कारण 'गन्ध' काट निक तथा मन में नहीं है श्रोत्रग्राह्य होने के कारण 'गन्ध' स्थिति अप तेज वायु तथा आत्मा का विशेष गुण नहीं हो सकता। 'नैप' तथा 'आकाश' नवम द्रव्य कोई दूसरा है नहीं। अतएव शब्द आकाश का गुण है। यह 'नैपवत्' अनुमान से सिद्ध होता है।

एक लोटा समुद्र के जल में नमक को पाकर समुद्र के शेष जल में भी नमक है—ऐसा अनुमान भी 'नैपवत्' कहा जाता है।

(३) सामान्यतो दष्ट—साधारण रूप से परोक्ष वस्तु का जिसके द्वारा ज्ञान हो उसे सामान्यतो दष्ट' अनुमान कहते हैं। जसे—सूय को

प्रातःकाल पूर्व दिशा में देखने के पश्चात् सायंकाल को पुनः पश्चिम दिशा में देखकर अनुमान किया जाता है कि 'सूर्य में गति है'।

एक स्थान में आम के वृक्ष में मञ्जरी को देखकर एक मनुष्य अनुमान करता है कि 'सभी आम के वृक्षों में मञ्जरियाँ हो गयी हैं।' ये सब 'सामान्यतो दृष्ट' के उदाहरण हैं।

यहाँ यह कह देना उचित होगा कि 'पूर्ववत्', 'शेषवत्' तथा 'सामान्यतो दृष्ट', ये सभी शब्द 'पारिभाषिक' हैं। इनके यथार्थ अर्थ का ज्ञान प्रायः लुप्त हो गया है। इसी लिए सभी दर्शनो में इन शब्दों की व्याख्या भिन्न-भिन्न प्रकार से की गयी है। वात्स्यायन ने न्यायभाष्य में दो प्रकार से व्याख्या की है। इससे स्पष्ट है कि वात्स्यायन को तथा अन्य भाष्यकारों को इन शब्दों के वास्तविक अर्थ का ठीक-ठीक ज्ञान नहीं था।

ऊपर कहा गया है कि 'दृष्टान्त' दो प्रकार का होता है—'अन्वय' तथा 'व्यतिरेक'। इसी कारण अनुमान के भी दो भेद मानते हैं—'अन्वयानुमान' तथा 'व्यतिरेकानुमान'। इनके उदाहरण नीचे दिये हैं—

अन्वय—प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है,

हेतु—क्योंकि वहाँ धुआँ है।

दृष्टान्त—जहाँ धुआँ है, वहाँ आग है; जैसे—रसोईघर।

व्यतिरेक—प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है,

हेतु—क्योंकि वहाँ धुआँ है।

दृष्टान्त—जहाँ आग नहीं है, वहाँ धुआँ भी नहीं है, जैसे—जलाशय।

'उपनय' और 'निगमन' वाक्य में विशेष अन्तर नहीं है। एक में भावरूप एवं दूसरे में अभावरूप उपनय वाक्य होते हैं।

'हेतु' के आधार पर ही तो अनुमान होता है। यदि 'हेतु' विशुद्ध हो, दोषों से रहित हो तो अनुमान शुद्ध होता है, अन्यथा वह 'अनुमान' दूषित होता है। और हेतु के दोषों से उस हेतु को 'हेत्वाभास' कहते हैं। इसलिए जिस अनुमान में अन्वय तथा व्यतिरेक दोनों दृष्टान्त हो, उसके 'हेतु' को पाँच बचने का नियम नियमों का पालन करना पड़ता है—

- (१) पक्षवत्ति—हेतु को 'पक्ष' में रहना चाहिए। जैसे—'धूम' का 'पवन' में रहना।
- (२) सपक्षवत्ति—हेतु को 'सपक्ष' में रहना चाहिए। जैसे—'धूम' का 'रसोई घर' में रहना।
- (३) विपक्षादप्यावत्ति—हेतु को 'विपक्ष' में नहीं रहना चाहिए। जैसे—'धूम' का जलागम में न रहना।
- (४) अबाधितविषय—पक्ष में साध्य का अभाव किसी बलवत्तर प्रमाण से प्रमाणित न हो। जैसे—'आग' नीतल है क्योंकि वह द्रव्य है जैसे—जल।

इस अनुमान में साध्य है 'नीतल'। उसे 'पक्ष' अर्थात् 'आग' में प्रमाणित करना है। किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा यह बाधित हो जाता है। इसलिए यह अनुमान अर्थात् हेतु 'बाधितविषय' हुआ। अनुमान को 'अबाधितविषय' होना चाहिए।

- (५) असत्प्रतिपक्ष—किसी अनुमान में जो हेतु हो उसका प्रतिपक्ष, अर्थात् विरुद्ध हेतु जिसमें उस अनुमान के साध्य के विपरीत साध्य की सिद्धि हो जाय, न होना चाहिए। जैसे—

गङ्गा अनित्य है

क्याकि वह नित्यधम से रहित है। जैसे—घट।

इस अनुमान में हेतु है नित्यधम से रहित होना।

इस अनुमान का प्रतिपक्ष होगा—

गङ्गा नित्य है

क्याकि वह 'अनित्यधम' से रहित है। जैसे—परमाणु।

जिस किसी अनुमान में हेतु उक्त नियमों का पालन न करे तो वह हेतु 'असत् हेतु' अर्थात् 'हेत्वाभास' (=हेतु के समान दिखने में तो है किन्तु वास्तव में हेतु नहीं है) कहलाता है।

हेत्वाभास

हेत्वाभास ४ भेद—यह हेत्वाभास पाँच प्रकार का है, जैसे—(१) 'असिद्ध' (२) विरुद्ध (३) अनकार्त्तिक (४) प्रकरणसम तथा (५) 'बालात्य यापन्निष्ट'।

१—असिद्ध—‘असिद्ध’ हेत्वाभास उस अनुमान-वाक्य में है, जिनमें हेतु की वास्तविकता, अर्थात् सचाई अनिश्चित हो। इसके तीन निम्नांकित भेद होते हैं—

(क) आश्रयासिद्ध या पक्षासिद्ध—हेतु को पक्ष में रहना उचित है। किन्तु जहाँ पक्ष ही एक काल्पनिक वस्तु हो, वास्तव में उसका अस्तित्व ही न हो, ऐसे पक्ष में हेतु ही किस प्रकार रह सकता है? इसलिए यहाँ ‘पक्ष’, जिसे ‘आश्रय’ (हेतु का आश्रय) भी कहते हैं, असिद्ध है, अर्थात् है ही नहीं। अतएव यह ‘आश्रयासिद्ध’ या ‘पक्षासिद्ध’ नाम का ‘हेत्वाभास’ कहा जाता है। जैसे—

प्रतिज्ञा—आकाश का कमल सुगन्ध वाला है,

हेतु—क्योंकि (यह) कमल है।

उदाहरण—जो कमल है, वह सुगन्ध वाला है, जैसे—
तालाब में उगने वाला कमल।

यहाँ ‘आकाश का कमल’ पक्ष है, ‘सुगन्ध वाला होना’ साध्य है, ‘(वह) कमल है’, हेतु है और ‘तालाब में उगने वाला कमल’ दृष्टान्त है। हेतु का पक्ष में रहना आवश्यक है। किन्तु यहाँ ‘आकाश का कमल’ जो पक्ष है, उसी का होना असम्भव है, आकाश में फूल होते ही नहीं। इसलिए उसमें हेतु का रहना भी एक कल्पनामात्र है और इसी लिए वह सुगन्ध वाला भी नहीं हो सकता।

इसी प्रकार—

प्रतिज्ञा—मणि से बना हुआ पर्वत आग वाला है,

हेतु—क्योंकि उसमें (मणि के पर्वत में) घुआ है।

उदाहरण—जहाँ घुआ है, वहाँ आग है; जैसे—रसोई-घर में।

यहाँ ‘मणि से बना हुआ पर्वत’ पक्ष है, ‘आग वाला होना’ साध्य है, ‘घुआ का होना’ हेतु है।

विन्तु 'मणि से बना हुआ पवत वास्तव में है ही नहा । वह तो केवल काल्पनिक है । इसलिए 'पक्ष' हेतु का आश्रय नहीं हुआ और यह अनुमान 'आध्यासिद्ध' नाम के 'हेत्वाभास' से दूषित है ।

- (ख) स्वरूपासिद्ध—जिस अनुमान में हेतु का आश्रय (पक्ष) में रहना सबथा असम्भव हो, वह स्वरूपासिद्ध नाम का 'हेत्वाभास' है । जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द अनित्य है,

हेतु—क्याकि बट (शब्द) आँख से देखा जाता है ।

उदाहरण—जो आँख से देखा जाता है वह अनित्य है
जैसे—घड़ा पुस्तक, कलम इत्यादि ।

यहाँ शब्द पक्ष है, अनित्य होना साध्य है आँख से देखा जाना हेतु है और घड़ा आदि दृष्टान्त है । यह सभी को मालूम है कि हेतु अर्थात् आँख से देखा जाना शब्द अर्थात् पक्ष में नहीं है क्योंकि शब्द को कोई भी आँख से नहीं देखता । वह तो श्रवण से ही सुना जाता है । इसलिए हेतु का स्वरूप ही असिद्ध है । अतएव यहाँ 'स्वरूपासिद्ध' नाम का 'हेत्वाभास' है ।

दूसरा उदाहरण लीजिए—

प्रतिज्ञा—जलाशय द्रव्य है

हेतु—क्याकि उसमें (जलाशय में) घुझा है ।

उदाहरण—जहाँ घुझा है वहाँ द्रव्य है । जैसे—मुलंगती हुई लकड़ी या रसोईघर ।

यहाँ हेतु अर्थात् घुझा जल में नहीं है घुझा तो आग के साथ रहने के कारण जल में रह ही नहीं सकता । इसलिए यह हेतु 'स्वरूपासिद्ध' है ।

तीसरा उदाहरण भी देखिए—

प्रतिज्ञा—आत्मा अनित्य है

हेतु—क्योंकि वह उत्पन्न होती है।

उदाहरण—जो उत्पन्न होता है, वह अनित्य है, जैसे—
पुस्तक, घण्टा, कलम, आदि।

यहाँ 'उत्पन्न होना' हेतु आत्मा में अमम्भव है, क्योंकि आत्मा नित्य है। इसलिए हेतु का स्वरूप ही असिद्ध है।

(ग) 'व्याप्यत्वासिद्ध'—जिन अनुमान में हेतु का साध्य के साथ 'व्याप्य' (व्याप्ति) होना ही असिद्ध हो, वह 'व्याप्यत्वासिद्ध' नाम का 'हेत्वाभास' है। यह दो प्रकार का है—

एक तो (अ) (हेतु और साध्य के बीच में) व्याप्ति को सिद्ध करने वाले प्रमाण का अभाव होने से और दूसरा, (आ) हेतु में 'उपाधि' के होने से।

(अ) व्याप्तिग्राहक प्रमाण के अभाव से—प्रत्येक अनुमान का एक प्रमुख अंग है—'व्याप्ति'। हेतु और साध्य में 'व्याप्ति' का निश्चय होने पर ही अनुमान किया जा सकता है। 'व्याप्ति' का निर्णय करने के लिए एक 'दृष्टान्त' की आवश्यकता होती है। यह दृष्टान्त वही हो सकता है जिसे वादी और प्रतिवादी दोनों ही स्वीकार करें। 'पर्वत आग वाला है, क्योंकि उसमें धुआँ है।' इस अनुमान में 'रसोईघर' दृष्टान्त है। इसी दृष्टान्त के आधार पर धुआँ और आग में 'व्याप्ति' का होना निश्चित किया जाता है। इस 'व्याप्ति' के निश्चित करने में यदि प्रमाण न हो तो वह 'व्याप्ति' अनिश्चित रहेगी और उसके आधार पर अनुमान की भी सिद्धि नहीं हो सकती है। जैसे—बौद्धमत के मानने वाले अनुमान करें कि—

प्रतिज्ञा—शब्द क्षणिक है, अर्थात् एक ही क्षण रहने वाला है,

हेतु—क्योंकि वह सत् है।

उदाहरण—जो सत् है, वह क्षणिक है, जैसे—बादल का एक टुकड़ा।

उपनय—(उपयुक्त व्याप्ति से युक्त) सत शब्द में है।

निगमन—इसलिए शब्द क्षणिक है।

इस अनुमान में 'सत् होना' हेतु है साक्षि साध्य है और 'बादल का एक टुकड़ा' दृष्टान्त है। इसमें सत और 'क्षणिक' के बीच में व्याप्ति रहनी चाहिए जिसे प्रमाणित करने के लिए बादल का एक टुकड़ा के रूप में एक दृष्टान्त दिया गया है। यहाँ 'दृष्टान्त' नहीं हो सकता है जिसमें 'सत और क्षणिक' होना दोनों का ही रहना सिद्ध हो। किन्तु उक्त दृष्टान्त में सत और क्षणिक होना इन दोनों का ही रहना सिद्ध नहीं है क्योंकि जितनी वस्तुएँ सत अर्थात् विद्यमान ह वे तो एक से अधिक क्षणा तक रहनेवाली होती ह। फिर वे क्षणिक अर्थात् एक क्षणमान रहने वाली कस हो सकती ह ? यह तो परस्पर विरुद्ध कथन है। दृष्टान्त के अगुद्ध होन के कारण व्याप्ति का निश्चय नहीं हो सकता और इसलिए अनुमान भी ठीक नहीं हो सकता। अतः उपयुक्त अनुमान दोष युक्त है।

(आ) हेतु में उपाधि के रहने से—साधारण रूप से सभी अनुमानों में साध्य व्यापक होता है और 'हेतु' अर्थात् साधन व्याप्य होता है। किन्तु जो साध्य का व्यापक हो अथवा साध्य के साथ-साथ उसी तरह व्यापक (सम-व्यापक) हो तथा हेतु का अव्यापक (व्याप्य) हो वह 'उपाधि' कहा जाता है। जैसे—

प्रतिज्ञा—पवत घुआँ वाला है

हेतु—क्याकि उसमें आग है।

उदाहरण—जहाँ आग है वहाँ घुआँ है जैसे रसोईघर में।

उपनय—(व्याप्ति से युक्त) आग पवत में है

निगमन—इसलिए पवत में घुआँ है।

इस अनुमान में आग हेतु है और घुआँ साध्य है। अच्छे अनुमान के अनुसार साध्य अर्थात् घुआँ को व्यापक तथा हेतु

अर्थात् जाग को व्याप्य होना चाहिए। किन्तु ऐसा यहाँ नहीं है। घुआँ कभी भी जाग की अपेक्षा अधिक स्थानों में नहीं रह सकता है। यह सर्वदा जाग की अपेक्षा व्याप्य ही रहेगा। अब यह देखना है कि वास्तव में यह साधन (हेतु) यहाँ साध्य को सिद्ध कर सकता है या नहीं।

यहाँ 'जाग' हेतु है। केवल जाग से घुआँ नहीं होता, किन्तु भीगी लकड़ी से युक्त जाग से होता है। यहाँ 'भीगी लकड़ी' घुआँ का 'प्रयोजक' है, न कि जाग। इसलिए 'भीगी लकड़ी' ही इस अनुमान में 'उपाधि' है और जिस अनुमान में 'उपाधि' होती है, वह दोषयुक्त अनुमान है।

'भीगी लकड़ी' घुआँ-रूपी साध्य के साथ-साथ रहनेवाली है। इसलिए यह साध्य-सम (समान) व्यापक है। अर्थात् जहाँ घुआँ है, वहाँ भीगी लकड़ी है और हेतु है 'जाग'। भीगी लकड़ी इस हेतु का अव्यापक, अर्थात् व्याप्य है। अर्थात् भीगी लकड़ी की अपेक्षा अधिक स्थानों में रहनेवाली जाग है। इस प्रकार 'उपाधि' का लक्षण 'भीगी लकड़ी' में लगता है।

'उपाधि' का दूसरा उदाहरण देखिए—

मैत्री नाम की किसी स्त्री के सातों पुत्रों को श्याम रंग का देखकर, मैत्री के वर्तमान आठवें गर्भ के सम्बन्ध में कोई अनुमान करता है कि—

प्रतिज्ञा—यह (आठवें गर्भ का जीव) श्याम रंग का है,

हेतु—क्योक्ति (यह) मैत्री का पुत्र है।

उदाहरण—जो मैत्री का पुत्र है, वह श्याम रंग का है,
जैसे—एक यह (दिखाकर) पुत्र।

इस अनुमान में 'मैत्री का पुत्र' हेतु है। किन्तु मैत्री-पुत्र होने से ही श्याम होना स्वाभाविक नहीं है। श्याम तो अनेक कारणों से हो सकता है। जैसे—गर्भावस्था में यदि माता शाक भोजन करे तो उसकी वह सन्तान श्याम रंग की होगी। इसके अति-

रित्तन पूर्व-जन्म का कर्म-फल भी स्वप्न होने का कारण हो सकता है। इसलिए 'आज आति अन्न के भोजन का फल' ही यहाँ 'उपाधि' है। अनाद्य 'मन्त्री का पुत्र' यह हेतु अगुद्ध है और यह अनुमान दोषयुक्त है।

इसी प्रकार—

प्रतिज्ञा—यज्ञ में की गयी हिमा अघम का साधन है,
हेतु—क्याकि (वह) हिमा है।

उदाहरण—जहाँ हिमा है, वहाँ अघम का साधन है
जैसे—यज्ञ के बाहर की गयी हिमा।

यह नास्तिकों की तरफ से कहा जाता है। इसमें 'हिमा का होना' हेतु है। 'अघम का साधन' है साध्य। यहाँ हेतु अगुद्ध है क्याकि हिमा केवल हिमा होना ही सं अघम का साधन नहीं जानी किन्तु 'निषिद्ध' होने से अर्थात् यज्ञ में निषिद्ध होने से। अर्थात् यज्ञ में निषिद्ध हिमा का करना अघम साधन है। इसलिए हिमा और अघम-साधन इन दोनों में कोई स्वामाधिक सम्बन्ध नहीं है किन्तु यह तो उपाधि के होने के कारण है। उपाधि तो निषिद्ध का होना है। इसलिए यह अनुमान दूषित है।

२—विच्छेद—जो हेतु साध्य के विपरीत वस्तु को सिद्ध करे वह 'विच्छेद' नाम का हित्वाभास है। जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द नित्य है

हेतु—क्याकि वह उत्पन्न होता है।

उक्त अनुमान में उत्पन्न होना हेतु है और नित्य होना साध्य है।

यह उत्पन्न होना हेतु नित्य-रूपी साध्य का साधक नहीं हो सकता है क्योंकि जो उत्पन्न होता है, वह अनित्य है। इसलिए यह हेतु नित्य-रूपी साध्य के विपरीत अनित्य को सिद्ध करता है। इसलिए यह विच्छेद नाम का 'हित्वाभास' कहा जाता है।

इसी प्रकार—

प्रतिज्ञा—देवदत्त चलने वाला है,

हेतु—क्योंकि वह एक स्थान से दूसरे स्थान को कभी नहीं जाता ।

यहाँ 'एक स्थान से दूसरे स्थान को कभी नहीं जाता' हेतु है । यह हेतु 'चलने वाला'-रूपी साध्य के 'विपरीत-साध्य' 'न चलने वाला' का 'हेतु' होता है । इस प्रकार इस अनुमान का हेतु उक्त साध्य के विपरीत-साध्य का साधक होने के कारण विरुद्ध नाम का 'हेत्वाभास' कहा जाता है ।

३—अनैकान्तिक—इसका दूसरा नाम 'सव्यभिचार' है । यह तीन प्रकार का होता है—

(अ) साधारण अनैकान्तिक—जो 'हेतु' पक्ष, सपक्ष तथा विपक्ष, इन तीनों में रहे, वह 'साधारण अनैकान्तिक' नाम का 'हेत्वाभास' कहा जाता है । जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द नित्य है,

हेतु—क्योंकि वह प्रमेय (प्रमा का विषय) है ।

यहाँ 'प्रमेय होना' हेतु शब्द-रूपी 'पक्ष' में है, आकाश-रूपी 'सपक्ष' में है तथा घट, पट आदि अनित्य द्रव्य-रूपी 'विपक्ष' में भी है । इस प्रकार यह हेतु 'साधारण अनैकान्तिक' नाम का 'हेत्वाभास' है । अच्छे हेतु 'विपक्ष' में नहीं रहते ।

(आ) असाधारण अनैकान्तिक—जो हेतु केवल 'पक्ष' में रहे और 'सपक्ष' तथा 'विपक्ष' में न रहे, वह हेतु 'असाधारण अनैकान्तिक' नाम का 'हेत्वाभास' है । जैसे—

प्रतिज्ञा—पृथ्वी नित्य है,

हेतु—क्योंकि (वह) गन्ध रखने वाली है ।

यहाँ 'गन्ध रखने वाली होना' हेतु है और 'नित्य होना' साध्य है ।

यह हेतु केवल पञ्ची रूपी पक्ष में है। नित्यरूपी आकाश आदि 'सपक्ष' में तथा जल रूपी अनित्य द्रव्य जो विपक्ष है उनमें नहीं रहता इसलिए यह 'असाधारण अनैकान्तिक' नाम का हेत्वाभास है।

- (इ) अनुपसहारी—जिस हेतु में न तो अन्वय दृष्टान्त हो और न व्यतिरेक दृष्टान्त हो वह 'अनुपसहारी' नाम का हेत्वाभास है। जैसे—

प्रतिज्ञा—सभी अनित्य हैं

हेतु—क्याकि (क) प्रमेय है।

इस अनुमान में प्रमेय होना हेतु है। यहाँ न तो अन्वय दृष्टान्त है और न व्यतिरेक-दृष्टान्त क्योंकि सभी पक्ष में सम्मिलित हैं। दृष्टान्त तो पक्ष से अलग रहने वाला होता है।

- ४—प्रकरणसम या सप्रतिपक्ष—जिस हेतु में साध्य के विपरीत को सिद्ध करने का दूसरा हेतु उपस्थित हो वह 'प्रकरणसम' या 'सप्रतिपक्ष' नाम का हेत्वाभास है। जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द अनित्य है

हेतु—क्याकि इसमें नित्यधर्म नहीं है।

इस अनुमान में हेतु है नित्यधर्म का न रहना। इसी के अनुसार दूसरा भी हेतु यहाँ कहा जा सकता है। जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द नित्य है

हेतु—क्योंकि इसमें अनित्यधर्म नहीं है। अथवा जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द नित्य है

हेतु—क्योंकि यह सुनाई देने वाला है। जैसे—शब्दत्व।

इसरा दूसरा भी हेतु उपस्थित किया जा सकता है। जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द अनित्य है

हेतु—क्योंकि यह काम है घट के समान।

इस प्रकार के अनुमान में दोनों हेतु समान बल रखने वाले होते हैं। इसलिए आपस में प्रतिपक्षी होने के कारण वे अनुमान के फल को नहीं प्राप्त कर सकते। इस प्रकार यह 'सत्प्रतिपक्ष' या 'प्रकरणसम' नाम का 'हेत्वाभास' होता है।

५—**बाधितविषय** या **कालात्ययापदिष्ट**—वह अनुमान, जिसमें दृढ प्रमाणों के द्वारा पक्ष में साध्य का होना बाधित हो, अर्थात् सिद्ध न हो, वह 'बाधितविषय' या 'कालात्ययापदिष्ट' नाम के 'हेत्वाभास' से दूषित है। जैसे—

प्रतिज्ञा—आग गरम नहीं है,

हेतु—क्योंकि वह उत्पन्न होती है, जैसे—जल।

यहाँ 'उत्पन्न होना' हेतु है। 'गरम न होना' साध्य है। इस साध्य का पक्ष में होना प्रत्यक्ष प्रमाण से बाधित है। सभी प्रत्यक्ष से जानते हैं कि 'आग' गरम होती है।

इसी प्रकार—

प्रतिज्ञा—घड़ा क्षणिक है;

हेतु—क्योंकि वह सत् है।

यहाँ 'सत्' हेतु है और 'क्षणिक' साध्य है। यह साध्य घड़ा-रूपी 'पक्ष' में नहीं है। प्रत्यक्ष देख पड़ता है कि 'घड़ा' एक क्षण से अधिक समय तक स्थिर रहता है। इसलिए इस अनुमान का विषय, अर्थात् साध्य, बाधित है। अतएव यह 'बाधितविषय' नाम का 'हेत्वाभास' है।

ये ही पाँच प्रकार के 'हेत्वाभास' तर्कशास्त्र में माने जाते हैं।

इन्हीं को उलट-पुलट कर देने से इनके कुछ और भी भेद हो जाते हैं।

इसी प्रकार 'अतिव्याप्ति' (लक्ष्य से अधिक स्थानों में रहना), 'अव्याप्ति' (सभी लक्ष्यों में भी न रहना) तथा

